COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Daniel

Gonzalo Aranda

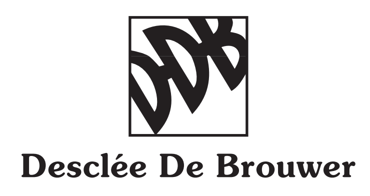


DANIEL

GONZALO ARANDA

DANIEL

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 84-330-2075-7
Depósito Legal: BI-1645/06
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

INTRODUCCIÓN

1. Nombre y situación en la biblia

El nombre del libro corresponde al del personaje principal, protagonista de una serie de historias (cc. 1-6 y 13-14), que pone por escrito o narra las revelaciones recibidas por él mismo en forma de sueños o visiones (cc. 7-12). En este sentido, algo parecido sucede con otros libros proféticos, que son recopilaciones de oráculos atribuidos al profeta del que se habla (cf. Is 1,2; Jr 30,2; Ez 24,3; etc.). Según el comienzo de la obra, Daniel es un joven judío llevado, junto con otros, al destierro de Babilonia, donde permaneció «hasta el año primero del rey Ciro» (1,21). Aunque pudiera haber existido alguien llamado Daniel entre los deportados, en realidad la figura de Daniel que aparece en el libro no puede determinarse históricamente: en las historias tiene el carácter de un héroe de ficción, y en los pasajes con las revelaciones recibidas se trata claramente de un recurso a la pseudoepigrafía. El nombre significa "Dios es mi juez", y era conocido en la tradición bíblica y extrabíblica. Un Daniel, junto a Noé y Job, es mencionado por Ezequiel como un justo intercesor en los tiempos antiguos (cf. Ez 14,14-20), que se distinguió por su inigualable sabiduría (cf. Ez 28,3). Seguramente es el mismo nombre que "Danel", un rey sabio y prudente, que se encuentra fuera de la Biblia en los textos de Ugarit (s. XIV a.C.). Parece por tanto que ese nombre estaba asociado en la tradición cananeo-israelita a la figura de un hombre sabio y justo de la antigüedad. El nombre lo llevó un hijo de David, según 1 Cro 3,1; y, si bien en Esd 8,2 y Ne 10,7, se menciona a un Daniel, sacerdote, entre los que vuelven del destierro, no parece que tenga

relación con el Daniel del libro. Que en 1 M 2,59-60 se cite el nombre de los tres jóvenes (Ananías, Azarías y Misael) que fueron salvados de las llamas (cf. Dn 3), y de Daniel que escapó de las fauces de los leones (Dn 6), significa únicamente que su autor conocía esas historias, como el de la carta a los Hebreos aunque no cite sus nombres (cf. Hb 11,33-34).

El libro de Daniel (Dn, en adelante) ocupa el cuarto lugar de los profetas mayores. Este orden procede de la Vulgata y se basa en una sucesión cronológica de los profetas; en los códices griegos también está colocado entre los profetas mayores, pero sin un orden fijo. En cambio, en la Biblia hebrea, Dn está entre "los Escritos" o *Ketubim*, detrás del libro de Ester y delante de los de Esdras y Nehemías. Esto se debe a que, cuando fue redactado, ya estaba cerrado el conjunto de libros denominado "los Profetas", que incluía a los profetas anteriores (Josué – 2 Reyes) y los posteriores (Isaías, Jeremías, Ezequiel y los doce profetas menores). Sin embargo, en el judaísmo del siglo I a.C. y d.C. Daniel es considerado un gran profeta, como se aprecia en Qumrán (Cf. 4Q174), en el NT (cf. Mt 24,15) y en Flavio Josefo, que lo considera superior a los otros porque predijo el momento en que sucederían las cosas (*Antigüedades* X 11.7).

2. Texto y versiones

El libro de Daniel presenta características textuales singulares, tanto en el texto hebreo y arameo vocalizado (texto masorético, TM) como en las dos versiones griegas que existen del mismo: una equiparable por su antigüedad a los LXX, por lo que la denominaremos LXX, aunque la suelen llamar "griega antigua" (Old Greek = OG), y otra posterior incluida en la versión de Teodoción (Teod., en adelante).

El TM comienza en hebreo (1,-2,4a), continúa en arameo (2,4b-7,7,28) y vuelve después al hebreo (cc. 8-12). De todos los capítulos se han encontrado vestigios en Qumrán, especialmente en la cueva IV, con una forma textual prácticamente similar a la del TM. Es un dato que prueba la antigüedad y el valor de ese texto. El arameo pertenece a una etapa anterior al utilizado en los documentos de Qumrán, y tiene algunos vocablos de origen persa. El hebreo presenta algunas formas evolucionadas, si bien no tanto como el de Qumrán, y contiene algunos aramaísmos, sobre todo en Dn 1-2,4a.

Las versiones griegas se distinguen de TM ante todo porque incluyen más material: la oración de Azarías y el canto de los tres jóvenes en el horno (3,24-90), y los cc. 13-14, que narran el juicio de Susana y la astucia de Daniel para desenmascarar a los ídolos. LXX coloca la historia de Susana al final del libro, y a continuación, como obra aparte, las de Bel y el dragón. Teodoción en cambio coloca la historia de Susana al comienzo, sin duda porque en ella aparece Daniel de más joven y porque la historia refleja la etimología del nombre: "Dios es mi juez". Todos estos pasajes se consideran "añadidos" a Dn y secciones deuterocanónicas, no recogidas por tanto en las Biblias protestantes. Pero, además, los LXX y Teodoción difieren notablemente entre sí tanto por el estilo del griego como por el vocabulario, lo cual evidencia que se trata de traducciones independientes. LXX, versión utilizada por Orígenes en las *Hexaplas*, parece haberse realizado en distintas etapas, ya que en unas partes presenta más coincidencia con TM que en otras, y el estilo del griego no es uniforme. En concreto, y es el dato más significativo, los cc. 4-6 parecen haber sido traducidos de un original arameo anterior al que ahora se encuentra en TM. De LXX sólo se conservaba un manuscrito griego, el Codex Casianus (ms 88), con el que concuerda literalmente otro siríaco de la versión sirohexaplar, hasta que en 1977 se ha completado la publicación del Papiro 967 (Munnick), descubierto en Egipto en 1931 y cuyas hojas están dispersas en diversas bibliotecas europeas. Teodoción, en cambio, se ciñe más estrechamente al TM, aunque sigue manteniendo los añadidos que sólo tenemos en griego, y presenta un griego uniforme a lo largo del libro. De esta versión existen numerosos manuscritos, y su texto sirvió de base para la traducción al latín y otros lenguas. No ocurrió lo mismo con LXX, que fue repudiada debido a sus divergencias con TM (cf. S. Jerónimo, *Praef. in Dan*.). Actualmente, tras la publicación de P 967, LXX se ha revalorizado en orden a comprender mejor el proceso de composición de Dn y una interpretación originaria del TM.

3. Contenido

Tal como ha sido recibido y transmitido en la Iglesia, Dn presenta tres partes muy diferentes entre sí, aunque ciertamente formando una unidad que gira en torno a la figura de Daniel y que tiene el centro en sus visiones y predicciones del fin. Si nos atuviéramos al TM, sólo cabría hablar de las dos primeras partes.

La *primera parte* (cc. 1-6) está compuesta por relatos que narran historias de Daniel y de tres jóvenes judíos en la corte de Babilonia durante los reinados de Nabucodonosor (cc. 2-4), Baltasar (c. 5) y Darío el medo (c. 6). Al principio (c. 1) se cuenta cómo Daniel y sus tres compañeros, Ananías, Misael y Azarías, entran al servicio del rey Nabucodonosor tras una prueba sobre su aspecto y su sabiduría, que superan ampliamente, aunque se niegan a comer los alimentos de la mesa real, porque Dios les otorga una sabiduría extraordinaria; y a Daniel, en concreto, del que se dice que «permaneció en la corte hasta el año primero del rey Ciro» (1,21), le concede la capacidad de interpretar visiones y sueños (cf. 1,17). A continuación, vienen unas historias que muestran cómo Daniel ejerce esa capacidad y obtiene gran éxito, y otras que reflejan la fidelidad de los judíos a su religión y la salvación prodigiosa que reciben en momentos dramáticos. En el c. 2, se cuenta que Daniel adivina al rey Nabucodonosor el sueño de la estatua de los cuatro metales, y le ofrece su interpretación, salvando así de la muerte a los adivinos caldeos que no habían podido adivinar el sueño, y a los mismos compañeros de Daniel. En el c. 3, los protagonistas son los tres compañeros de Daniel, sin que éste aparezca para nada. Por negarse a adorar la estatua erigida por Nabucodonosor, son arrojados al horno encendido y milagrosamente salvados por Dios. Según las versiones griegas, dentro del horno entonan sus cánticos, primero Azarías en tono penitencial (3,24-45), después los tres al unísono en un himno de alabanza (3,51-90). En el c. 4, el mismo rey Nabucodonosor cuenta cómo Daniel le interpretó otro sueño que lo había llenado de inquietud, el de un gran árbol frondoso derribado a tierra y destrozado, y cómo el sueño se cumplió. El c. 5 recoge el festín de Baltasar, "hijo" de Nabucodonosor, y la interpretación que Daniel fue capaz de hacer de las palabras escritas en la pared por una mano misteriosa. Finalmente, en el c. 6, se cuenta que bajo el rey Darío, organizador del reino en satrapías, los sátrapas, tomando un pretexto de religión, maquinaron contra Daniel, que había sido puesto al frente de todo el reino, e hicieron que el rey lo mandara arrojar al foso de los leones, de cuyos dientes le salvó su Dios. Cada una de estas historias concluye con la exaltación de Daniel (o de sus compañeros en el c. 3) y con el reconocimiento del Dios de Israel por parte de los respectivos reyes paganos. Estas historias no forman una trama entre ellas; se trata de unidades distintas, aunque a veces se interrelacionen redaccionalmente en algunos puntos.

La *segunda parte* (cc. 7-12) recoge cuatro revelaciones recibidas por Daniel en visión. Las tres primeras (cc. 7-9) son introducidas por un narrador, que sitúa la primera en el año primero de Baltasar. En seguida deja hablar al propio Daniel, que las va narrando sucesivamente. Incluso se recalca que puso por escrito la primera (cf. 7,1). En ella Daniel ve cuatro bestias que surgen del mar, al Anciano y a "uno como hijo del hombre", al que se le da el imperio eterno; y a continuación recibe la interpretación de aquella visión. En la segunda (c. 8), ocurrida el año tercero de Baltasar, Daniel ve un carnero con dos cuernos y un macho cabrío con un gran cuerno, que embiste y derrota al carnero, al que luego salen cuatro cuernos. De éstos, uno pequeño creció mucho y abolió los sacrificios del templo, pero un ángel anunció la restauración del santuario; a continuación se da a Daniel la interpretación de lo que ha visto. La tercera revelación (c. 9) la recibe Daniel el año primero de Darío, cuando está estudiando en la Escritura la profecía de Jeremías y elevando una oración penitencial al Señor. Entonces se le aparece el ángel Gabriel y le explica la profecía de las setenta semanas que han de pasar hasta que llegue el final. La siguiente revelación (cc. 10-12) es de nuevo introducida por el autor del libro, que la sitúa en el año tercero de Ciro (10,1), pero en seguida comienza a narrarla el propio Daniel. Ve a un ángel que le comunica las guerras que tendrán lugar entre los reyes del norte (seleúcidas) y del sur (lágidas), y el advenimiento de un rey miserable que profanará el templo y al que le sobrevendrá su fin en la "Tierra del Esplendor". Tras ello, el ángel Miguel salvará a su pueblo, y muchos de los muertos resucitarán. Por último, se ordena a Daniel sellar la profecía e irse a descansar hasta ese día. Las indicaciones cronológicas sobre los momentos en los que tienen lugar las visiones enlazan con los de las historias (reinados de Baltasar y Darío el medo), y se prolongan hasta el tiempo de Ciro el persa. Pero, aparte de esas coincidencias superficiales, nada tienen en común las historias y las visiones.

La *tercera parte* (cc. 13-14), perteneciente a los añadidos, reúne cuatro historias de Daniel contadas por un narrador. En la disposición actual, la primera es el juicio de Susana (c. 13). Aunque tiene lugar en Babilonia, se desarrolla en un contexto intrajudío. Susana, una mujer judía bella y piadosa, es condenada a muerte por la perversidad de dos ancianos jueces del pueblo, que la desean y no pueden conseguirla. Pero el joven Daniel hace que se revise el juicio y

pone en evidencia las mentiras de los ancianos, que son finalmente quienes reciben la condena. Las otras tres historias ocupan el c. 14 y forman cierta unidad. Están localizadas asimismo en Babilonia, en tiempos de Ciro el persa. Primero Daniel descubre al rey el engaño de los sacerdotes del ídolo Bel, que hacían creer que comía y bebía (14,1-24); después envenena y da muerte a una gran serpiente que los babilonios tienen como dios (14,25-30); como consecuencia, los babilonios enfurecidos hacen que el rey arroje a Daniel al foso de los leones, pero Dios le auxilia por medio del profeta Habacuc y no sufre ningún daño, por lo que el rey alaba al Señor Dios de Daniel. En esto existe un parecido con las historias de la primera parte.

4. Aspectos literiarios y contextos

En Dn quedan integrados fundamentalmente dos géneros literarios distintos que, en cierto modo, coinciden con las diferentes partes señaladas en razón de su contenido: relatos a modo de historias, y revelaciones dadas en visiones y sueños. Pero los géneros presentes en el libro ni se ajustan exactamente a cada una de esas partes, ni se reducen a esos dos. En concreto, el c. 2 en su forma actual, que anuncia la instauración de un reino eterno por parte de Dios (cf. 2,44-45), pertenece más al género profético que al de relato de historias, aunque ciertamente incluya una de ellas. Los pasajes transmitidos sólo en griego dentro de esa primera parte (3,24-90) son claramente de carácter sálmico. Las historias de la tercera parte presentan un tono muy diferente al de la primera. Tales géneros dejan entrever distintos contextos históricos y sociales en los que surgieron los materiales que ahora integran el libro. A pesar de esa enorme diversidad, puede verse una fuerte unidad en toda la obra, fundamentada desde el punto de vista argumental en torno a la figura de Daniel y en el marco de la época del destierro, y centrada en el anuncio del tiempo del fin. Con razón Daniel ha pasado a figurar entre los profetas.

Los *relatos de la primera parte* (cc. 1-6) tienen fundamentalmente carácter de historias ejemplares para los judíos de la diáspora. En ellas, Daniel y sus compañeros aparecen con los rasgos del extranjero que alcanza éxito en la corte del rey. Se trata de historias similares en cierto modo a la de José en Egipto (cf. Gn 41) y a la de Ester en la corte del rey Asuero (cf. Est 2), aunque éstas estén situadas en marcos muy diferentes. En ciertos aspectos, por otro lado, esta parte se

parece a la historia de Ajikar, obra no judía escrita en arameo hacia el s. y a.C. y que se extendió por todo el Medio Oriente. En ella, un sabio llamado Ajikar es acusado ante el rey y condenado. Tras ser rehabilitado, expone sus enseñanzas al acusador, un sobrino suyo. Pero en Dn el elemento sapiencial y didáctico no está en unas instrucciones concretas, sino en la presentación de los judíos como poseedores de una sabiduría que les viene directamente de su Dios y que es muy superior a la de los babilonios. Se trata de una forma de ensalzar al pueblo judío y de mostrar su grandeza frente a los otros pueblos, aun estando en la cautividad. Por otro lado, Daniel y sus compañeros aparecen como ejemplo de fidelidad a su religión, incluso en situaciones límites, de las que son salvados milagrosamente. Ello lleva a que los diferentes reyes paganos reconozcan al Dios de los judíos. La confesión del Dios de Israel por parte de un pagano es un elemento literario que aparece de una forma u otra al final de cada historia (cf. 2,46-49; 3,28-30; 4,34; 5,29;6,6,26-29).

El marco histórico en el que son insertadas las historias no responde exactamente a la historia real. Así, el año que Nabucodonosor tomó Jerusalén, saqueó el templo y llevó cautivo al rey judío no fue «el año tercero del reinado de Joaquín» (1,1), que duró del 609 al 598, sino el 597. Tampoco Baltasar fue hijo y sucesor de Nabucodonosor, como se dice en Dn 5, sino un hijo de Nabonid (555-539), cuarto sucesor de aquél. De Darío el medo (cf. Dn 6,1) no hay noticia alguna en la historia. Además, los medos no constituyeron un imperio que supusiera peligro para Babilonia o para Israel, pues fueron enseguida sometidos por Ciro el persa. Por otra parte, no es verosímil que Daniel permaneciese en la corte de Babilonia desde Nabucodonosor hasta «el año primero del rey Ciro» (Dn 1,21), es decir, unos sesenta y cinco años. Estos datos, extraños a un historiador, muestran ya que se trata de relatos de carácter didáctico, y que la explicación de los mismos se ha de buscar en la lógica interna del texto: la fecha del destierro se habría calculado para que se cumplieran de forma más aproximada los setenta años de duración de los que había hablado Jeremías (cf. Jr 25,11). La sucesión de los imperios se habría acomodado de tal forma que en conjunto, y con el imperio griego que vino después, resultaran cuatro, tal como están representados en los cuatro metales de la estatua del sueño de Nabucodonosor (cf. Dn 2,31-40) o en las cuatro bestias de la visión de Daniel (cf. Dn 7,2-7).

El contexto histórico más acorde con la redacción de esas historias es la diáspora oriental, una situación en la que tuvo lugar la inserción de los judíos en la sociedad pagana, babilónica o persa. Los judíos aparecen integrados en ella sin grandes problemas; pueden prosperar y colaborar en los asuntos públicos, y, al mismo tiempo, mantener su propia identidad religiosa. Las dificultades con que se encuentran no provienen de persecuciones decretadas contra ellos por los reyes, sino más bien de los recelos y envidias de sus conciudadanos. La existencia de los distintos reyes se ve compatible con la fe en Dios como único soberano, ya que es éste quien da los reinos a quien quiere.

Las *revelaciones de la segunda parte* (cc. 7-12) pertenecen al género de visiones proféticas, y contienen los rasgos literarios propios de este género: las circunstancias en que se da la visión, objeto de la misma y conclusión. Una revelación parecida se da también en el c. 2, si bien al hilo de un relato de interpretación de sueños por parte de Daniel. En esas revelaciones se sintetiza de modo esquemático la historia bajo representaciones simbólicas (metales en Dn 2, animales en Dn 7-8, semanas en Dn 9) o hablando veladamente de sus protagonistas (Dn 10-12), y se anuncia el final de la situación presente con el advenimiento de un reino instaurado por Dios, que durará eternamente. Aunque los momentos en los que se sitúan las visiones son los mismos que los que, en la primera parte del libro, enmarcaban las historias de Daniel (la cautividad en Babilonia), en dichas revelaciones el período de historia que se contempla llega a los tiempos del dominio seleúcida sobre Palestina. En concreto, en los cc. 7-12 el contexto histórico reflejado es la persecución sufrida por los judíos de Palestina en tiempos de Antíoco IV Epífanes, tras la profanación del templo y antes de su recuperación por Judas Macabeo (167-164 a.C.). Esto induce a pensar que dichas visiones fueron compuestas en Palestina en aquellos tiempos difíciles, como literatura de consolación y de esperanza. Pero también se ha sugerido que podrían proceder de la diáspora oriental, lo mismo que las historias de la primera parte, dada la imaginería animal de los cc. 7 – 8, la figura gloriosa del hijo del hombre, y algunas semejanzas del c. 11 con textos proféticos acadios. Bajo las visiones se percibe en todo caso el grupo de los judíos piadosos que ven la culminación del mal en la profanación del templo. Es el mismo contexto descrito en los libros de los Macabeos, si bien en Daniel no se encuentra la fuerte oposición entre judíos y

helenistas que aparece en aquellos, sino que se pone el acento en la soberbia blasfema del rey y en el castigo divino que cae sobre él. Tampoco se invita a la lucha armada, ni se refleja confianza en la sublevación de los Macabeos (cf. 11,34), sino en la enseñanza de la justicia que llevan a cabo los maestros (cf. 12,3), entre los que habría que contar al autor del libro. La salvación se espera de una intervención definitiva de Dios, que instaure un reino eterno sobre la tierra del que participarán incluso los que ya hayan muerto, entre ellos el mismo Daniel, o mejor, el autor real del libro.

Puesto que lo concerniente a ese final sólo puede conocerse si Dios lo revela (*apokalyptein*), a los escritos que tratan sobre él se les denomina comúnmente, a partir de Ap 1,1, "apocalipsis", y a la forma de hablar y de representar los sucesos, así como al modo que tienen de situarse ante la vida, "apocalíptica". La apocalíptica, entendida como un género literario peculiar de revelación, se encuentra ya en obras judías anteriores a Dn, como el *Libro de los Vigilantes* (1 Hen 6-36) o el *Libro de astronomía* (1 Hen 72-82), que anuncian los castigos de los pecadores y el premio de los justos en perspectiva cósmica. Pero sólo en obras de ese género surgidas en la época de la persecución seleúcida se utiliza el recurso de presentar resumida y esquematizada la historia anterior, para, desde ahí, dar el salto a lo que habrá de ser el final. Es lo que suele llamarse "apocalíptica histórica". Además de Dn, hay obras de esa misma época que iluminan tal forma de proceder. Entre ellas destacan el llamado *Libro de los sueños* (1 Hen 83-90), que presenta la historia desde Adán hasta Judas Macabeo, simbolizando a los patriarcas en toros blancos y a los hijos de Jacob en doce ovejas perseguidas por lobos, y al macabeo en un gran cuerno que brotó de una de las ovejas; o el *Apocalipsis de las semanas* (1 Hen 91-93), que remonta su visión hasta los tiempos de Henoc, nacido en la primera de las diez semanas en que divide la historia, y de las que ya han pasado siete, anunciando para las tres últimas los tiempos escatológicos y el juicio final. Estos apocalipsis vienen a ser continuación del género oracular empleado por los profetas, si bien tienen unas características propias en cuanto a la forma en que se da la revelación, al lenguaje y al contenido. Se presenta al vidente destinatario de la revelación (que él mismo pone por escrito o narra) como un personaje famoso del pasado. Se trata del recurso a la "pseudoepigrafía", que también se da en obras bíblicas, y que muestra ante todo la intención

de los autores reales de ser prolongadores de la tradición anterior. En estas obras la revelación llega al autor por medio de visiones celestes y explicaciones angélicas, que le manifiestan los designios misteriosos de Dios que habían de mantenerse en secreto hasta el momento del fin anunciado en la obra. Todo estaba ya predeterminado y anunciado. La mirada se remonta al momento del origen de los males, y se expone cómo éstos van avanzando en la historia hasta el momento del fin ya inminente. Éste se produce cuando el mal llega a su culminación; entonces será definitivamente vencido y se instaurará el reinado de Dios en el que participarán los justos.

En Dn el origen de los males que sufre el pueblo se sitúa en el destierro. Ese será, por tanto, el momento en que se comienza a presentar la historia, que se sintetiza en cuatro períodos (los cuatro metales de la estatua [Dn 2] y las cuatro bestias [Dn 7]) o en setenta semanas (Dn 9). A diferencia de los textos apocalípticos citados, Dn ofrece distintas visiones que contienen prácticamente la misma revelación. Cada escena es en realidad independiente de las otras y presenta sustancialmente el mismo contenido y desenlace, si bien unas visiones enriquecen a otras en los detalles que se ofrecen al lector.

Los *añadidos en los cc. 13-14* son relatos de exaltación del héroe, en los que se utilizan distintos motivos. Tienen un cierto parecido con las historias de la primera parte del libro, pero en ellos no es tan evidente la dimensión de ejemplaridad que tenían aquellas. En el primero de esos relatos, el juicio de Susana, se presenta a Daniel como un joven que, impulsado por Dios y mediante un recurso inteligente, descubre la verdad de lo que ha sucedido. Se exalta a Daniel como juez, es decir, como quien, por voluntad de Dios, salva al inocente frente a sus enemigos. La historia termina diciendo que «a partir de aquel día, Daniel gozó de gran estima entre el pueblo». En la narración de esa historia, el texto de los LXX acentúa la perversidad de los ancianos frente a la santidad y justicia del joven Daniel, encerrando una crítica a los dirigentes del pueblo. El texto de Teodoción, en cambio, resalta la inocencia e indefensión del acusado, en este caso Susana, y su salvación por la misericordia de Dios, que escucha su oración.

En las historias finales (c. 14), Daniel es exaltado como sabio sagaz y protegido por Dios. Se trata de dos relatos de carácter burlesco y popular contra la idolatría, que culminan con otro de salvación mila-

grosa, lleno de extraordinaria fantasía. Las estratagemas que Daniel utiliza para poner en evidencia la verdadera naturaleza del ídolo Bel y para matar al dragón son recursos un tanto vulgares, pero sirven para indicar la inteligencia del héroe. El transporte de Habacuc por los aires y la entrega de alimentos a Daniel, estando éste en el foso de los leones, recoge motivos de 1 R 17,6 (Elías alimentado por los cuervos) y de Ez 8,3 (Ezequiel transportado por un ángel), e indica la protección extraordinaria por parte de Dios, que se sirve de instrumentos humanos. Al final, el héroe es reivindicado: «el rey sacó del foso a Daniel y arrojar allí a los que habían tramado su ruina» (14,42).

Como las historias de los cc. 1-6, también éstas se enmarcan en el contexto de los judíos en la diáspora oriental: una, la del juicio de Susana, refleja la vida intrajudía; las otras muestran la nula consideración que los judíos tienen de la idolatría. El texto griego parece ser traducción de un original semita, probablemente arameo. Fueron transmitidas como historias independientes y alcanzaron popularidad en distintos ambientes de la diáspora, como refleja su traducción al griego. En esa transmisión la historia del juicio de Susana fue presentada con acentos distintos.

Las *oraciones presentes en el libro* son piezas que tienen sus peculiaridades propias. La que Daniel pronuncia antes de que le sea explicada la profecía de Jeremías (cf. Dn 9,3-19) tiene el estilo convencional de las lamentaciones, aunque esté en prosa. Oraciones similares de confesión del pecado del pueblo se encuentran en Esd 9,5-15; Ne 9,26-31 y en los salmos penitenciales. Refleja la situación del "Santuario desolado" y pudo haber sido compuesta por el mismo autor de la visión, siguiendo un estilo convencional y reconociendo que lo que les sucede a los judíos no se debe sólo a la maldad de los imperios paganos, sino también a los pecados del pueblo. Similar en el género es la oración de Azarías, trasmitida sólo en griego, que presenta ritmo poético (cf. Dn 3,25-45). También reproduce la situación en tiempos de Antíoco IV, cuando no pueden ofrecerse sacrificios en el templo (cf. 3,38). Es una pieza aparte del contexto en el que se encuentra, y que bien pudo circular como oración independiente de carácter penitencial y de súplica en la época de la persecución, tanto en ambiente palestino como en la diáspora. Pudo ser introducida en la versión griega, siendo acomodada a las circunstancias mediante una descripción en prosa de la situación en el horno (vv. 24-25). El

cántico de los tres jóvenes es un salmo de alabanza, que por su estilo refleja una recitación comunitaria. Si bien al final se actualiza a la situación de aquellos jóvenes (3,88-90), su contexto originario es difícil de precisar.

5. Composición

La diversidad de contextos históricos reflejados en las historias y en las visiones, y las peculiaridades que presentan tanto el TM, en hebreo y arameo, como las versiones griegas, tan divergentes a veces entre ellas, dejan entrever que la composición del libro de Daniel se debió a un proceso complejo, cuya clarificación se mueve con frecuencia en el terreno de las hipótesis.

Las historias de los cc. 2-6 parecen haber sido composiciones independientes, que circulaban en arameo en la diáspora oriental en época persa o griega, y que progresivamente fueron uniéndose de diversos modos. Dada la diferencia textual que presentan los cc. 4-6 en LXX respecto al TM y a Teodoción, se piensa que esos capítulos circularon unidos independientemente de las otras historias y que fueron traducidos al griego, probablemente en Alejandría, en época muy temprana, desde un original arameo algo distinto del que aparece actualmente en el TM. Parece ser que algo más tarde, sin duda en la misma diáspora oriental, fue revisado el TM de esos capítulos, a los que se unieron los cc. 2 y 3, y quizás también el c. 1 en arameo y el c. 7. Sin embargo, es razonable pensar que los cc. 2 y 7 no tendrían aún la forma actual, pues en el c. 2 faltarían las referencias escatológicas, y en el c. 7 la alusión a los cuernos y su interpretación. Esa colección de historias ampliada habría tenido lugar antes de las crisis de los Macabeos, con la finalidad de presentar a los judíos unos modelos de comportamiento en una sociedad regida por reyes paganos. En tales historias se encerraba una exhortación a los judíos de la diáspora, y también a los de Palestina, a mantenerse fieles a los principios de su religión, y a adorar únicamente a su Dios, aun en medio de pruebas que pudieran conducir a la muerte, y que ya empezaban a darse (cf. 1 y 2 M).

También parece probable que esta nueva edición de las historias fuese traducida al griego en Egipto, si bien manteniendo en la traducción las partes que ya estaban traducidas anteriormente, en con-

creto los cc. 4-6. Esto explicaría que las divergencias entre LXX y TM no sean tan llamativas en los tres primeros capítulos. Es asimismo probable que se introdujesen ya en el c. 3 la oración de Azarías y el himno de los tres jóvenes en el horno, y que se uniesen, aunque no de forma fija, las historias del juicio de Susana y de Bel y el dragón. Con ello, el libro servía también de ejemplo y modelo de oración, tanto para la petición de perdón en tiempos de calamidad como para la alabanza divina por la creación y la salvación otorgada a su pueblo. Por otra parte, se enriquecía el número de historias en torno a Daniel.

Entretanto, tiene lugar en Palestina la profanación del templo por parte de Antíoco IV. Si, por un lado, esta crisis provoca la revuelta armada de los Macabeos, por otro constituye el detonante de la esperanza en una intervención inmediata de Dios instaurando su reino, tal como sería enseñada por los “doctos” o sabios (*ma_kîlîm*; cf. 11,33). Éstos retocarían las historias de los cc. 2 y 7, dándoles la dimensión apocalíptica que ahora tienen, y añadirían en hebreo los cc. 8-12 con esa misma orientación. También entonces pudo ser compuesto el c. 1, o traducido al hebreo si ya existía en arameo, como introducción a toda la obra. El uso del hebreo para dar forma final a la obra reafirmaba en esos momentos la identidad nacional. Se entiende que con la profanación del templo por parte de Antíoco IV había llegado la culminación del mal que se había iniciado en el destierro; pero que todo estaba previsto en los planes divinos y anunciado de antemano. De ahí que también el futuro inmediato, tal como ahora se anuncia, llegará con la misma seguridad con la que el lector del libro ve que se han cumplido las profecías para el tiempo pasado. Daniel, protagonista de aquellos relatos ejemplares situados precisamente en el contexto del destierro, era la figura del pasado adecuada para hacerle protagonista de la recepción y transmisión de aquel mensaje consolador en los tiempos de angustia. Las historias de Daniel y de los tres jóvenes en Babilonia, integradas como primera parte del libro, servirían en ese momento para dar relieve al contenido de las visiones, objeto de la nueva composición. Daniel, como aquél a quien Dios había otorgado una sabiduría e inteligencia excepcionales, es el personaje más apto para ser el receptor de la revelación divina acerca del momento final, que se ve ya inminente. La fidelidad a Dios por encima de todo, así como la fortaleza que mostraron aquellos jóvenes en la diáspora, es lo que se pide a los judíos en Palestina

ante la persecución de Antíoco IV. Dios, que aparece en la primera parte como el verdadero dueño de los reinos y el que los da a quien quiere, es quien va a otorgar ahora a los judíos fieles su reino eterno y universal. Si los reyes de los imperios pasados tuvieron que reconocer el señorío del Dios de Israel, el tirano actual también será doblegado por él. Esta redacción hebreo-aramea de Dn hubo de realizarse antes de la recuperación del templo por parte de Judas Macabeo y de la muerte de Antíoco IV (164 a. C), ya que en Dn 11,40-45 se desconoce la forma en que ésta sucedió (cf. 1 M 6,1-16; 2 M 9,1-29).

Los judíos de Egipto, por su parte, que ya poseían una forma en cierto modo distinta del libro de Daniel, añadieron a éste la traducción al griego de los cc. 8-12, manteniendo la traducción ya existente de los capítulos anteriores, aunque seguramente retocando algo los cc. 2 y 7 conforme al nuevo texto arameo. Así, la versión de los LXX, realizada en distintos momentos, como se desprende del estudio de su texto, se configuraba como una forma distinta del libro de Daniel, al mantener los añadidos sólo conservados en griego. El orden que presenta uno de los mss de esta versión, el P 967, que introduce los cc. 7 y 8 tras el c. 4, puede deberse sin más al intento por parte de un copista de presentar mayor orden cronológico en el conjunto del libro (cc. 1-4, reino de Nabucodonosor; cc. 7, 8 y 5, época de Baltasar; cc. 6 y 9 tiempos de Darío; y cc. 10-12, primer año de Ciro), y no a que refleje un orden originario distinto del actual, como ha propuesto algún autor reciente.

En cuanto a la versión griega de Teodoción, debió de ser realizada posteriormente, al margen de la de los LXX, y a partir del texto completo hebreo-arameo, pero manteniendo en su lugar los añadidos griegos del c. 3, que ya había insertado LXX, y situando la historia de Susana al comienzo del libro, quizás porque en ella el protagonista es el joven Daniel. Fue la versión que se impuso en la Iglesia desde tiempos de san Jerónimo. Pero la transmisión del libro en dos versiones griegas fue causa de interferencias entre ellas, con la tendencia, manifestada ya desde Orígenes, de corregir la de LXX con la de Teodoción, más ceñida al texto masorético. A partir de ésta se estableció el texto latino y, a través de la Vulgata, se afianzó en la Iglesia el orden actual, con la historia de Susana y las de Bel y el dragón al final del libro. Estas historias, situadas precisamente en ese contexto, confieren a la obra una dimensión sapiencial más acentuada que la que subyace en

la forma que tiene en la Biblia hebrea. En efecto, en ellas, al ser exaltado Daniel como juez y como sabio, se quiere hacer ver que, incluso en el decurso de la historia, cuyo fin no ha llegado todavía, Dios va haciendo que se descubran los proyectos ocultos y perversos de los hombres, y el engaño de la idolatría. Por otro lado, el canto de los tres jóvenes ha pasado a ser uno de los himnos de alabanza más recitados en la Iglesia.

La diversidad de géneros literarios en el el libro y las formas distintas en las que se ha transmitido nos hacen ver que, si en el contexto de su redacción definitiva en hebreo-arameo representaba un mensaje de esperanza y una llamada a la fidelidad al Dios de Israel en una época angustiosa de persecución religiosa, en las formas que adquiere en las versiones al griego, pasada ya aquella época, podía verse sobre todo una profecía que apuntaba a un tiempo más indeterminado. El advenimiento del reino eterno proclamado por Daniel no se había cumplido a la muerte del perseguidor Antíoco IV; por eso, las palabras del profeta quedaban abiertas a un tiempo posterior, y la figura salvadora de "uno como hijo de hombre", que él había vaticinado, será identificada con el Mesías esperado en su gloria, como vemos en el *Libro de las parábolas*, redactado probablemente en tiempos de Jesús (cf. 1 Hen 37-72). De esta forma, el mensaje originario de esperanza seguía siendo válido, lo mismo que la invitación a los reyes de este mundo a reconocer la soberanía de Dios, y la exhortación a los creyentes a mantenerse fieles en las pruebas, pedir el auxilio divino, cantar alabanzas al Creador y desenmascarar a los ídolos.

6. Perspectivas teológicas

Dn representa un hito singular en la revelación del AT, tanto por la época tardía de su composición como por su especial carácter sapiencial y profético. En el conjunto del canon ofrece algunos aspectos teológicos que suponen un desarrollo de la tradición anterior, hasta el punto de presentar ideas en cierto modo novedosas sobre aquella. Tales ideas, que se encuentran asimismo en otras obras no bíblicas, suelen considerarse pertenecientes a la "apocalíptica", un término por lo demás bastante vago, con el que se viene a designar

tanto un género literario como un conjunto de ideas y de representaciones, aunque no siempre uniformes. Con Dn entra en la Biblia ese tipo de literatura, que culminará dentro del canon crisitano con el Apocalipsis. Se ha detectado el trasfondo de representaciones mesopotámicas e iranias en la configuración de muchas de las ideas de la apocalíptica; pero al mismo tiempo se ve que éstas, una vez asumidas, se integran en un sistema propio, que siempre representa, por otro lado, un enraizamiento en la tradición bíblica, y que se ha de situar por tanto en su desarrollo. Dn tiene su propia originalidad, al enseñar la manera de actuar de Dios con los hombres y al mostrar la verdadera pedagogía divina en orden a la plenitud de la revelación en Jesucristo (cf. *Dei Verbum* 15).

La *revelación de los designios divinos*, según Dn, se realiza por medio de sueños, visiones y audiciones, de modo similar a como se daba a otros personajes del pasado, sobre todo patriarcas y profetas. En Dn resalta la acumulación de estas representaciones, y se destaca, además, que la verdadera revelación no se da propiamente en esos fenómenos, sino en la comprensión de su significado que Dios otorga: unas veces a quienes no los han experimentado, como sucede cuando Daniel interpreta los sueños o visiones de los reyes; otras, como un segundo momento, cuando se da al vidente la interpretación de lo que ha visto. La esencia de la profecía no radica por tanto en lo que captan los sentidos o se produce en la imaginación, sino en la sabiduría que Dios infunde para conocer su sentido. Sto. Tomás lo explica al decir que esa esencia está en la luz divina para el juicio que completa el conocimiento (*Summa Theol.* II-II q. 173 a. 2).

La *historia* ocupa un puesto preponderante en la profecía de Daniel. A diferencia de los anteriores profetas, cuyo mensaje se refería a acontecimientos próximos en el tiempo o a las situaciones presentes, en Dn se incluyen como contenido de su mensaje los sucesos de unos cuatro siglos, que culminan con un final en el que cambia radicalmente la situación: la instauración del reino de Dios. Dada la época de composición del libro, se trata ciertamente, excepto en lo que se refiere al final, de una historia ya pasada o de lo que está sucediendo en tiempos del autor, y, por tanto, conocida con más o menos precisión. A esta forma de proceder se denomina *prophetia ex eventu*, es decir, predecir como futuros, presentándolos como profecía, sucesos que en realidad ya han acontecido. Así se da ciertamente en Dn

con el recurso literario de poner la profecía como pronunciada o escrita en tiempos del destierro. Esta forma de hacer, sin embargo, no significa que en el caso de Dn no haya verdadera profecía, ya que el carácter profético está precisamente en dar a conocer el significado con el que se ven los acontecimientos del pasado y dónde van a desembocar. Es una interpretación de la historia juzgada desde el proyecto divino percibido por el profeta, que incluye también su final. Bajo esa luz, el autor real se siente profeta y describe el sentido del pasado en cuanto origen y preparación de los males que están sucediendo en su tiempo, a la vez que anuncia un final que sólo puede ser conocido por revelación divina. La historia contemplada por el profeta, tal como él la ve, forma una trama prevista y dirigida por Dios, que es quien tiene la última palabra sobre ella. En cuanto al advenimiento del final, en la profecía de Dn resuena lo que los profetas anteriores anunciaban sobre el día de Yahvé, y las esperanzas de restauración final del pueblo de Dios expresada por Isaías (cf. Is 24-27), Ezequiel (cf. Ez 38-39) o Zacarías (cf. Za 9-14). Pero Dn representa ese final en el marco de hechos similares a los ya sucedidos y con un carácter de inmediatez, provocado por sentirse el autor del libro inmerso en el momento de la culminación del mal. El empleo de cifras simbólicas para determinar esos momentos es asimismo propio de Dn en el AT.

Los *reinos* constituyen un tema central en Dn. Se mencionan los reinos que se van sucediendo en la historia, y, en contraste con ellos, un reino eterno que finalmente será instaurado por Dios. La representación de Dios rey hunde sus raíces en la antigua tradición bíblica, en la que aparece como rey de su pueblo, Israel, y de la creación. En Dn esa soberanía se manifiesta además en la existencia de los reinos en la tierra y en la historia, pues es Dios quien dispone de ellos y los entrega a quien quiere. Esta idea, presente en las historias de la primera parte de Dn, sirve de apoyo para el anuncio de que Dios va a establecer un reino eterno (cf. 2,24) y lo va a entregar a “uno como hijo de hombre” (7,13) o “al pueblo de los santos del Altísimo” (7,27). Dn describe la situación escatológica como un reino sobre la tierra, cuyo establecimiento sucede a la aniquilación del representante de la encarnación del mal, sin que conlleve la desaparición de los otros reinos o “imperios”. Las visiones de Dn 8-9 y el resumen histórico de Dn 10-11 terminan narrando esa aniquilación por parte de Dios, y dan a

entender que tras ella comenzará el reino prometido. Pero, entre tanto, tiene lugar el tiempo de la tensión y de la esperanza.

La figura del que es *"como un hijo de hombre"*, a quien se le va a entregar el reino, bien se interprete en sentido individual o colectivo, bien se entienda como un ángel o como un hombre glorioso, supone en cualquier caso la personificación del receptor de ese reino, dejando así abierto el texto a una relectura mesiánica.

Otra novedad en Dn es su *escatología*. La nueva situación producida por la instauración del reino, que incluye a la vez un juicio, alcanzará a los que han muerto con anterioridad. Y, puesto que se entiende ese reino como un reino en la tierra, la participación en él es representada lógicamente como una resurrección corporal (cf. 12,2-3) que, según Dn, afectará a todos, y no sólo a los mártires, como en 2 M 7, y tendrá efectos en sus cuerpos. La descripción de esos eventos en Dn no tiene un carácter tan material como el que se encuentra en 2 Macabeos; sólo habla de transformación de los cuerpos. Las ideas de Dn serán retomadas en la escatología cristiana, si bien a la luz de la resurrección de Cristo.

De la *existencia y la función de los ángeles,* emisarios de Yahvé, hablaba en ocasiones la tradición de Israel. Pero el relieve que el tema adquiere en Dn supone un paso importante para llegar a la forma de hablar de ellos en el NT, y desde ahí a la creencia de la Iglesia. En Dn los ángeles son representados con apariencia de hombre, seguramente entendiendo de este modo que pueden entrar en relación directa con el ser humano. De ningún modo aparecen como divinidades inferiores, sino que, siguiendo la tradición anterior, son presentados en las historias como emisarios de Dios para salvar a los tres jóvenes y a Daniel, y en las visiones como los que comunican al hombre los designios divinos (Gabriel, cf. 8,16; 9,21), y son los defensores de los distintos pueblos (Miguel lo es de Israel; cf. 12,1). Los ángeles actúan, según Dn, en un ámbito sobrehumano, comunicándose entre ellos o luchando en representación de los pueblos a los que protegen (cf. 10,20-22). En ese ámbito es donde se resuelven los decretos divinos antes de hacerse realidad en el terreno humano. Podemos entender que de esta forma Dn viene a mostrar que los acontecimientos históricos, incluido el hecho mismo de la revelación profética, reflejan los planes de Dios cuidadosa y previamente ejecutados por sus emisarios, los ángeles. Se trata, en definitiva, de una forma de comprender y expresar la providencia divina.

7. Lectura cristiana

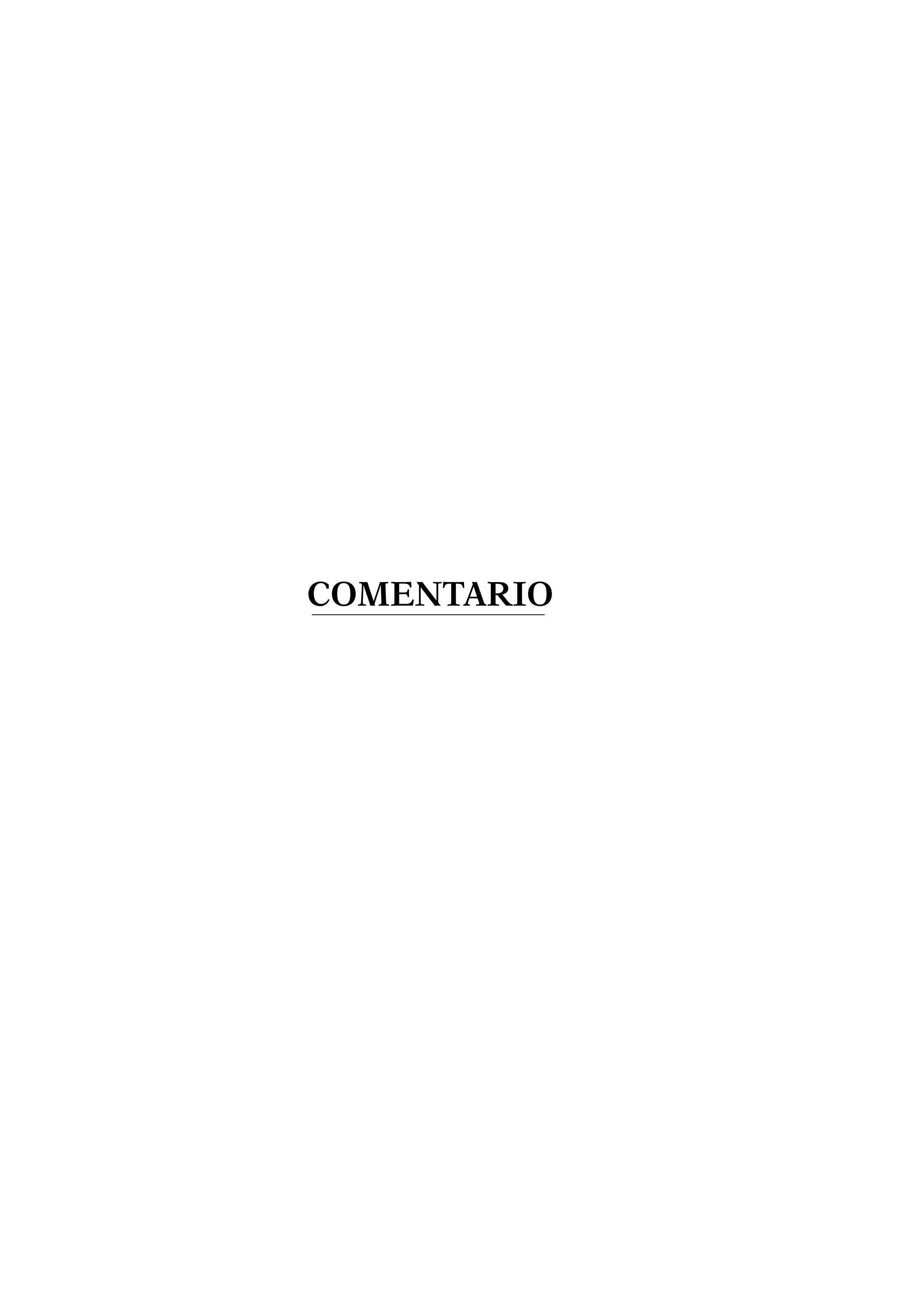
Leído desde la perspectiva que da el NT, Dn adquiere una peculiar relevancia. Se ve como un lugar privilegiado dentro del AT en el que se descubre la promesa de la venida de Cristo y de su obra de salvación, debido a que cierto lenguaje y algunas imágenes que aparecen en el NT estaban ya anticipadas en Dn.

Así sucede con la denominación *Hijo del hombre* que Jesús se aplica a sí mismo a modo de un título en los evangelios, uniéndola a su humillación y muerte (cf. Mt 8,20; 17,22), al anuncio de su resurrección (cf. Mt 17,9), a la segunda venida gloriosa (cf. Mt 24,30) y al juicio que entonces él llevará a cabo (cf. Mt 25,31). La figura gloriosa del que viene como un hijo de hombre en Dn 7 y recibe el reino eterno está ciertamente en el trasfondo cultural y literario, pero la forma en que ese reino se instaura y la personalidad del Hijo del hombre en los evangelios cambia profundamente, al vincularse dicha denominación al ser y a la obra de Cristo. Un cambio análogo, aunque en otra dirección, experimenta esa misma denominación al unirse a la figura de Henoc en el *Libro de las parábolas* (1 Hen 37-71), donde ya adquiere dimensión mesiánica y de preexistencia. Desde la fe en Jesucristo puede verse por tanto referida a él la figura de Dn 7 y enriquecida en su significado cara al advenimiento del reino.

Lo mismo sucede con *el reino eterno* profetizado por Dn. Jesús emplea la expresión Reino de Dios (o de los cielos) como símbolo de una nueva situación que se ofrece con él al hombre en su relación con Dios, y que se desarrollará a lo largo de la historia, culminando al final de ésta con su vuelta gloriosa. El valor simbólico de la expresión "reino" procede en gran medida de Dn; y, a su vez, cuando se lee esta expresión en Dn tras conocer la predicación de Jesús y la realidad de la Iglesia, puede verse en ella el anuncio de lo que Cristo realizó en su primera venida y realizará en la segunda. Las circunstancias en que se producirá su segunda venida son descritas en el discurso escatológico de Jesús (cf. Mc 13,14-27) con fraseología de Dn, como "la abominación de la desolación en el lugar santo". Se expresa así que la segunda venida de Cristo se producirá cuando culmine el mal, y con ese sentido, trascendiendo el hecho histórico al que se refiere Dn, puede entenderse lo que quiere decir el libro. Esa comprensión se profundiza aún más desde el Apocalipsis (Ap), que proclama la victo-

ria de Cristo sobre los poderes del mal, vistos en el momento de la redacción de la obra encarnados en el imperio romano, y anuncia el mundo futuro bajo la imagen de la nueva Jerusalén. Desde el mensaje del Ap se reafirma el de Dn acerca de la soberanía de Dios sobre la historia humana y la instauración final de un reino eterno; pero se complementa con el protagonismo de Cristo muerto y resucitado. El abundante empleo de expresiones e imágenes de Dn por parte del autor de Ap indica que así lo comprendió efectivamente.

La lectura que los santos Padres hicieron de Dn se fijaba sobre todo en la ejemplaridad de las historias y en el anuncio de la venida de Cristo, que se consideraba profetizada directamente, sobre todo en la piedra desprendida del monte de Dn 2 y en el hijo del hombre de Dn 7. A esa proyección cristológica se debe quizás que el primer comentario bíblico de Dn que se ha conservado sea el de Hipólito de Roma (s. II). También fue comentado por san Efrén, san Jerónimo, san Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro, siempre como profecía de Cristo, pero también como anunciador del Anticristo y del fin del mundo, sobre el que se llegaron a hacer especulaciones cronológicas de cuándo iba a producirse. Las perspectivas actuales de una lectura cristiana de Dn, a partir de una compresión mejor de cómo se llevó a cabo su composición y del significado del género literario al que pertenece, son muy distintas. Se destaca la actualidad de su mensaje de esperanza y su relevancia en una lectura canónica de la Biblia.



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

LOS JÓVENES HEBREOS EN LA CORTE DE NABUCODONOSOR (1,1-21)

LA DEPORTACIÓN (1,1-2)

**1 1 El año tercero del reinado de Joaquín, rey de Judá, llegó a
Jerusalén Nabucodonosor, rey de Babilonia, y la sitió. 2 El
Señor* entregó en su poder a Joaquín, rey de Judá, y parte de los
objetos del templo de Dios. Se los llevó al país de Senaar* y
depositó los objetos en el tesoro del templo de sus dioses*.**

V. 2 (a) *'Adonai*. Algunos manuscritos dicen *Yahvé*.

(b) «país de Senaar». LXX: «Babilonia»; hebreo y Teod. añaden: «al templo de sus dioses».

(c) «dioses». LXX: «ídolos».

La unidad del pasaje está marcada por dos indicaciones cronológicas: la primera, la de la toma de Jerusalén (v. 1); la segunda, la del final de la permanencia de Daniel en Babilonia (v. 21). Comprenden el tiempo de la cautividad. Puesto que lo que se narra en el libro sucede en ese tiempo, esta unidad sirve de introducción a toda la obra en su conjunto, si bien la presentación que aquí se hace de la figura de Daniel conecta más directamente con las historias narradas hasta el c. 6.

El año tercero de Joaquín (v. 1) corresponde al año 606 a.C. (cf. 2 R 23,36-37; 2 Cro 36,5-8), mientras que la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor y la deportación a Babilonia sucedieron en realidad el 598, reinando Jeconías, hijo de Joaquín (cf. 2 R 24,10-16; 2 Cro 36,10). El autor del relato utiliza los datos de la historia de forma imprecisa, y, al parecer, calcula de manera aproximada la fecha del destierro, contando hacia atrás unos setenta años desde el año primero de Ciro (538 a.C.), en que fue promulgado el decreto de la vuel-

ta (cf. Esd 1,1-3). Los setenta años eran la duración asignada simbólicamente al destierro en Jr 25,11 (cf. Dn 9,2). El autor del libro comienza por tanto teniendo en mente las profecías, más que la exactitud de los datos históricos.

RECHAZO DEL ALIMENTO DE LA MESA DEL REY (1,3-16)

**3 El rey ordenó a Aspenaz*, jefe de sus eunucos, escoger entre
los israelitas* de estirpe real o de la nobleza 4 algunos jóvenes sin
defecto físico, bien parecidos, expertos en sabiduría, cultos e
inteligentes, aptos para servir en la corte del rey, con el fin de
enseñarles la lengua y la literatura de los caldeos. 5 El rey les asig-
nó una ración diaria de la comida del rey y del vino de su mesa.
Deberían ser educados durante tres años, al cabo de los cuales
entrarían al servicio del rey. 6 Entre ellos se encontraban los ju-
díos* Daniel, Ananías, Misael y Azarías. 7 El jefe de los eunucos
les puso nombres nuevos, llamando a Daniel Baltasar, a Ananías
Sidrac, a Misael Misac y a Azarías Abdénago. 8 Daniel decidió no
contaminarse con la comida del rey y el vino de su mesa y pidió
al jefe de los eunucos autorización para no contaminarse. 9 Dios
concedió a Daniel el favor y la compasión del jefe de los eunu-
cos. 10 Y éste dijo a Daniel: «Temo al rey, mi señor, quien os ha
asignado vuestra comida y vuestra bebida, y si encuentra vues-
tros semblantes más desmejorados que los de vuestros compa-
ñeros, expondréis mi cabeza ante él.» 11 Entonces Daniel dijo al
guardián que el jefe de los eunucos había asignado* a Daniel,
Ananías, Misael y Azarías: 12 «Por favor, pon a prueba a tus sier-
vos durante diez días: que nos den legumbres para comer y agua
para beber; 13 luego compara nuestro aspecto con el de los jóve-
nes que comen los alimentos del rey y actúa con nosotros según
los resultados." 14 Él aceptó la propuesta y los puso a prueba
durante diez días. 15 Al cabo de los diez días tenían mejor aspec-
to y estaban más fuertes que todos los jóvenes que comían los
alimentos del rey. 16 Desde entonces el guardián* retiró sus racio-
nes de comida y de vino y les dio legumbres.**

V. 3 (a) «Aspenaz». LXX dice «Abiezer», cf. 1,11.

(b) «entre los israelitas». Teod.: «entre los deportados de Israel»; LXX: «entre los nobles de Israel».

V. 6 «los judíos». LXX: «los israelitas procedentes de Judea».

V. 11 «al guardián que... había asignado». Teod.: «a Amelsad (nombre propio en vez de *hammelsšar* = guardián) que... había asignado»; LXX: «a Abiezer, jefe de los eunucos asignado».

V. 16 «el guardián»; Teod.: «Amelsad»; LXX: «Abiezer».

La narración a partir del v. 3 refleja las costumbres de las cortes orientales en la formación de sus funcionarios, entre los que se contaban los escribas, los encargados de la administración y toda clase de adivinos. Los colaboradores de entre los deportados podían ocuparse más fácilmente de los asuntos que concernían a éstos.

El cambio de nombre (v. 7) significa que esos jóvenes han adquirido una nueva identidad en la sociedad babilónica. A lo largo de los seis primeros capítulos esa identidad se mantiene generalmente cuando hablan los babilonios; la identidad judía, en cambio, cuando habla el relator. En nombre de “Abdénago” es un compuesto de *‘ebed* = “siervo” y *nego* = “ser corrupto”, y podría ser una transformación intencionada de *‘ebednebó* o “siervo de Nebó”. Algo parecido ocurre en nombres compuestos de *ba‘al*, en los que este nombre se transforma en *bššet* = “infamia”: Isbóset, Mefibóset (2 S 3,8; 4,4). Nebó o Nabú es el dios que forma parte del nombre de Nabucodonosor.

En la construcción del relato se quieren resaltar dos afirmaciones: una, la superioridad de la forma de vida de los judíos sobre la de los gentiles, reflejada típicamente en el cumplimiento de unas prescripciones alimentarias (vv. 8-16); otra, que la sabiduría, tanto para el ejercicio de los asuntos terrenos como para el conocimiento de misterios sobrenaturales, viene en definitiva de Dios, que la otorga a quien él quiere (vv. 17-20).

Aunque la arriesgada decisión de no comer los alimentos de la mesa del rey la toma Daniel (v. 8), en ella se incluyen después sus compañeros judíos (cf. v. 12), de forma que se hace extensiva a todo el Judaísmo. La historieta muestra que, aunque desde el punto de vista social se les diera una nueva personalidad a aquellos judíos mediante el cambio de nombre, en el ámbito personal y religioso mantienen su propia identidad. En los libros de los Macabeos, transgredir las prescripciones alimentarias, en concreto comer carne de cerdo, equivale de hecho a la apostasía del judaísmo (cf. 1 M 1,62; 2 M 6,18-7,42). Aquí en Dn se habla genéricamente de todos los alimentos e incluso del vino, que no se encuentra en las prescripciones

de ese tipo contenidas en la Biblia. La contaminación en este pasaje consistiría sin más en participar de una comida y una bebida procedentes de la mesa de un pagano, quizás porque en ella se invocaba a sus dioses y se entendía que era una forma de entrar en comunión con ellos. De manera irónica, y con una cierta trama para dar emoción al relato, se destaca que la dieta judía según las prescripciones de la Ley tiene efectos físicamente más saludables que la alimentación de los gentiles (v. 15).

SABIDURÍA DE LOS JÓVENES HEBREOS (1,17-21)

**17Dios concedió a estos cuatro jóvenes un conocimiento pro-
fundo en toda clase de literatura y sabiduría*. Daniel además
sabía interpretar visiones y sueños*. 18 Al cabo del tiempo fijado
por el rey para su presentación*, el jefe de los eunucos los llevó
ante Nabucodonosor. 19 El rey conversó con ellos, y entre todos* no
encontró ninguno como Daniel, Ananías, Misael y Azarías, por lo
que pasaron al servicio del rey. 20 Y en todas las cuestiones de sabi-
duría e inteligencia que les consultaba el rey, los encontró diez
veces más competentes que todos los magos y adivinos de todo su
reino*. 21 Daniel permaneció allí hasta el año primero del rey Ciro.**

V. 17 (a) «a estos cuatro jóvenes... y sabiduría». LXX: «a aquellos jóvenes comprensión y un conocimiento profundo en toda clase de literatura».
(b) «Daniel... y sueños». LXX: «A Daniel le concedió capacidad de comprensión en cualquier asunto, visión y sueño, y en toda sabiduría».
V. 18 «fijado... para su presentación». LXX: «el rey ordenó presentárselos».
V. 19 «todos». LXX: «entre los sabios».
V. 20 LXX añade: «Y el rey los alabó y los puso de jefes, y los nombró consejeros de todos sus asuntos en toda su tierra y su reino».

La afirmación de que la sabiduría la concede Dios no aparece como consecuencia de la fidelidad de los jóvenes a su dieta alimentaria, sino como efecto de un nuevo don procedente del Señor (v. 17; cf. v. 9), que implica no sólo la pericia en el arte de leer y escribir (v. 4), sino también la sabiduría en toda su amplitud. Ésta, a tenor de lo que se dice en el v. 20 (literalmente *hšokmat binâ*, "sabiduría de inteligencia", que a la luz del griego puede leerse *"hšokmâ ûbinâ"*, "sabiduría e inteligencia", como términos prácticamente sinónimos), parece refe-

rirse aquí ante todo a la capacidad para gestionar asuntos de la corte real (cf. Dn 2,48; 6,3-4). La mención del don especial otorgado a Daniel (v. 17b) está en relación inmediata con las narraciones de los cc. 2 y 4, en las que Daniel interpreta los sueños de Nabucodonosor, y con la del c. 5, en la que interpreta la visión del rey Baltasar. Pero también se abre el camino para presentar después a Daniel como el que recibe la interpretación de sus propias visiones en los cc. 7-12.

Esta historia del c. 1 era especialmente ejemplar para los judíos que vivían en la diáspora oriental, pues les movía a cumplir la Ley y a mantener su propia identidad judía colaborando, al mismo tiempo, con la sociedad pagana en la que vivían y solidarizándose con sus funcionarios. En el conjunto del libro, además de servir para presentar la figura de Daniel, muestra que la persecución llevada a cabo por Antíoco IV se debe a la perversidad de este rey, no a la deslealtad de los judíos. Por otra parte, la historia infunde esperanza en que esa situación tendrá un final, como lo tuvo el destierro con el advenimiento de Ciro el persa (v. 21).

CAPÍTULO 2

EL SUEÑO DE NABUCODONOSOR: VISIÓN DE LA ESTATUA (2,1-49)

EL REY INTERROGA A SUS ADIVINOS (2,1-13)

**2 [1]El año segundo* de su reinado, Nabucodonosor tuvo unos
sueños, que lo sobresaltaron y no le dejaron dormir*. [2]El rey
mandó llamar a los magos, adivinos, hechiceros y astrólogos*
para que le interpretaran sus sueños. Cuando llegaron a su pre-
sencia, [3]el rey les dijo: «He tenido un sueño que me ha sobresal-
tado al tratar de comprenderlo.» [4]Los astrólogos respondieron al
rey en arameo*:**

**«¡Viva el rey eternamente! Cuéntanos el sueño y nosotros des-
cifraremos su interpretación.» [5]El rey les respondió: «Tened bien
presente mi decisión: si no me dais a conocer el sueño y su inter-
pretación, os cortarán en pedazos y vuestras casas serán demoli-
das*. [6]Pero si me dais a conocer el sueño y su interpretación, os
colmaré de regalos, obsequios y honores. Por tanto, dadme a
conocer el sueño y su interpretación.» [7]Ellos respondieron por
segunda vez: «Que el rey nos cuente su sueño y nosotros descifra-
remos su interpretación.» [8]Pero el rey replicó: «Ya veo que lo que
vosotros queréis es ganar tiempo, sabiendo que mi decisión está
tomada*. [9]Si no me dais a conocer el sueño, una misma será vues-
tra sentencia*. Os habéis puesto de acuerdo en decirme mentiras
y patrañas, mientras cambia la situación. Por tanto, contadme el
sueño y me convenceré de que podéis darme también su inter-
pretación.» [10]Los astrólogos contestaron al rey: «No hay nadie en
el mundo capaz de descifrar lo que el rey pide. Ningún rey, por
grande y poderoso que fuera, ha preguntado jamás cosa semejan-**

te a ningún mago, adivino o astrólogo. [11] Lo que el rey pide es difícil, y nadie se lo puede descifrar, excepto los dioses*, que no habitan entre los mortales*. [12] Entonces el rey se enfureció terriblemente y mandó exterminar* a todos los sabios de Babilonia. [13] Una vez promulgado el decreto de exterminar a los sabios, buscaron también a Daniel y a sus compañeros para matarlos.

V. 1 (a) «el año segundo». Se propone leer «duodécimo» para que pueda compaginarse con 1,5.18.

(b) «no le dejaron dormir»; lit. «su sueño vino (*nihy^{e}tâ*) sobre él». Se propone la lectura «su sueño huyó (*nad^{e}dâ*) de él», como en 6,19.

V. 2 «astrólogos»; lit. «caldeos». LXX: «hechiceros de los caldeos».

V. 4 «en arameo» (*ʾšršmît*); probable añadidura. Algunos proponen: «y les dijo» (*wayyšmrû*).

V. 5 «vuestras casas... demolidas». LXX: «vuestras posesiones pasarán al rey».

V. 8 «está tomada». LXX añade: «y como la he establecido, así se cumplirá».

V. 9 «una misma será vuestra sentencia». LXX: «sufriréis la muerte»; Teod. lo omite.

V. 11 (a) «los dioses». LXX: «un ángel».

(b) «los mortales». LXX añade: «por lo que no es imaginable que ocurra lo que tú deseas».

V. 12 «mandó exterminar». LXX: «entristecido, mandó traer».

La historia contenida en este capítulo viene a confirmar lo que se ha dicho anteriormente sobre Daniel (cf. 1,17). Él es aquí el protagonista central, mientras los otros tres jóvenes judíos, aunque están presentes, tienen un papel secundario. Se trata de un episodio lleno de tensión, en el que están en juego las vidas de Daniel y de los adivinos caldeos; pero todos se salvan felizmente gracias a Daniel, o mejor, gracias a Dios, que otorga a Daniel el don de interpretar sueños. La soberanía del Dios de Israel es reconocida por el mismo rey pagano Nabucodonosor. Junto a estos rasgos ejemplares, el relato adquiere una proyección escatológico-apocalíptica que no volverá a aparecer hasta Dn 7: el tiempo en el que se sitúa la instauración del reino eterno, que coincide con la época de los reyes seleúcidas (cf. vv. 43-44). El entramado entre el elemento apocalíptico y este episodio de la historia de Daniel es tan fuerte que la narración del suceso, aun manteniendo los rasgos de las historias de Daniel (véase Introducción), está orientada a desvelar que llegará el final de los poderes terrenos y el advenimiento del reino de Dios.

No es necesario corregir la indicación temporal del v. 1, ya que, tal como aparece en el texto, precisamente por su falta de lógica, es un indicio de que los capítulos no se sitúan en estricta secuencia temporal, sino como cuadros de algún modo independientes, que muestran la actividad de Daniel y sus compañeros. Con todo, el narrador quiere situar la historia en un tiempo preciso, y quizás lo hace teniendo en cuenta que el profeta Jeremías dice que Nabucodonosor venció al faraón Necó en Carquemis «el año cuarto del rey Joaquín» (Jr 46,2). Si entiende como año primero de Nabucodonosor el año de la cautividad, «tercero de Joaquín» (Dn 1,1), el año segundo sería el de la victoria sobre el faraón, y precisamente entonces habría tenido lugar el sueño de la estatua cuya cabeza de oro es Nabucodonosor.

En la antigüedad los sueños eran considerados un medio de comunicaciones divinas. Podía tratarse de visiones oníricas sorprendentes o extrañas que necesitaban interpretación, como sucede aquí y en los cc. 4 y 7. En este sentido, el modelo más parecido a estos sueños son los de José en Gn 37,5-11 a propósito de sus hermanos, y los de sus compañeros de cárcel y del faraón interpretados por José (Gn 40-41). En estos casos la revelación divina no está tanto en el sueño en sí cuanto en la interpretación que lleva a cabo un hombre de Dios. Aquí, como en Dn, la función del sueño es distinta de la de aquellos en los que aparece como vehículo de revelaciones claras de Dios sobre el futuro, como el sueño de Abrahán en Gn 15,12-14 sobre la permanencia de sus descendientes en Egipto, o el de Jacob en Gn 28,12-15 sobre la donación de la tierra y la protección divina. Otras veces los sueños reflejan apariciones divinas con órdenes concretas, como el de Abimélec para que no se acercase a la mujer de Abrahán (Gn 20,3), el de Samuel para que anunciase a Elí su pecado (1 S 3,3-5) o el de Salomón cuando el Señor le concede el don de la sabiduría (1 R 3,5-15). Cuando se desarrolla la angelología, quien aparece en sueños suele ser un ángel (cf. Mt 1,20). En todos estos casos el sueño tiene la función de expresar la conciencia de un momento particularmente intenso de relación con Dios.

El término que traducimos por “astrólogos” (v. 2) es en hebreo y arameo *kašdîm* o “caldeos”. Aparece junto a otros que designan a los profesionales de la adivinación (magos, hechiceros, adivinos) y como sinónimo de éstos (cf. 2,27; 4,4; 5,7.11.15); sin embargo otras veces, como en 2,10 o 3,8, puede tener sentido patronímico. No es posible asignar artes especiales a cada uno de esos nombres. Al mencionar aquí a “los caldeos”, el judío que cuenta la historia une el arte de la

adivinación a los babilonios, probablemente porque tal arte estaba muy vinculado en su origen a aquella región, y así se denominaba a las personas que, procedentes de Mesopotamia, iban de una parte a otra ganándose la vida como adivinos, magos o astrólogos.

A partir del v. 4b el texto continúa en arameo, aparentemente para dar más realismo a la narración, ya que se trata de la respuesta al rey de sus propios súbditos, que hablan en aquella lengua. Pero después el mismo narrador adopta esa lengua como propia y sigue así hasta el final del c. 7. Para la explicación de que estos capítulos estén en arameo, véase Introducción.

La fórmula de saludo al rey en el v. 4 muestra que la historia narrada se inserta en el contexto babilónico; responde a la que se encuentra habitualmente en los textos caldeos. Esa fórmula se mantuvo entre los persas hasta la llegada del Islam.

El rey pide algo que, según los adivinos caldeos, es humanamente imposible, lo que crea una situación sin salida. En el reconocimiento por parte de esos magos de que sólo los dioses podrían descubrir aquel secreto (v. 11) se prepara ya, de manera un tanto irónica, lo que será el desenlace de la historia. Daniel y sus compañeros se cuentan entre "los sabios" contra los que se dirige el decreto del rey (v. 13); pero curiosamente, y a pesar de lo dicho en 1,20, ellos no habían sido consultados. No busquemos una lógica estricta en la narración; lo que ésta pretende es, de momento, resaltar la imposibilidad humana de dar una respuesta al rey, y la solidaridad de Daniel con sus compañeros de profesión, aunque se trate de unos paganos. Daniel no salvará sólo su vida, sino también la de todos aquellos adivinos. Se trata de un dato que deberá ser tenido en cuenta cuando se narre más adelante el comportamiento de aquellos "caldeos" contra los judíos (cf. 3,8).

INTERVENCIÓN DE DANIEL (2,14-25)

**14 Pero Daniel se dirigió de manera prudente y sensata a Arioc,
jefe de la guardia real, que se disponía a ejecutar* a los sabios de
Babilonia. 15 Tomando la palabra, preguntó a Arioc, oficial del rey:
«¿Por qué ha promulgado el rey un decreto tan severo?» Arioc le
explicó el asunto 16 y Daniel se fue a pedir al rey que le concedie-
se un plazo para descifrarle la interpretación*. 17 Daniel regresó a
su casa e informó del caso a sus compañeros Ananías, Misael y**

Azarías, [18] invitándoles a implorar* la misericordia del Dios del Cielo sobre aquel misterio, para que no pereciesen Daniel y sus compañeros con el resto de los sabios de Babilonia. [19] El misterio* le fue revelado a Daniel en una visión nocturna, y él bendijo al Dios del cielo*, [20] diciendo:

«Bendito sea el Nombre de Dios*
por los siglos de los siglos,
pues suyos son la sabiduría y el poder*.
[21] Él hace alternar años y estaciones*,
destrona y entroniza a los reyes,
da sabiduría a los sabios
y ciencia a los expertos.
[22] Él revela honduras y secretos,
conoce lo que ocultan las tinieblas,
y la luz le acompaña*.
[23] Te doy gracias y te alabo,
Dios de mis antepasados,
porque me has dado sabiduría y poder*;
***ahora me* has revelado lo que te habíamos pedido**
y nos* has dado a conocer el asunto del rey*.»

[24] Luego Daniel acudió a Arioc, a quien el rey había encomendado la ejecución de los sabios de Babilonia, y le dijo: «No mates a los sabios de Babilonia. Llévame ante el rey y yo le daré la interpretación.» [25] Arioc se apresuró a llevar a Daniel ante el rey y le dijo: «He encontrado a un hombre* entre los deportados de Judá que puede revelar al rey la interpretación.»

V. 14 «que se disponía a ejecutar». LXX: «al que se le había ordenado traer».
V. 16 «la interpretación». LXX: «todo acerca del rey».
V. 18 «a implorar». LXX: «al ayuno, la oración y la mortificación para implorar».
V. 19 (a) «el misterio». LXX añade: «del rey».
(b) «Dios del cielo». LXX: «Dios Altísimo».
V. 20 (a) «de Dios». LXX: «del Señor grande».
(b) «el poder». Teod.: «la comprensión».
V. 21 «años y estaciones». Otros traducen más literalmente: «tiempos y horas».
V. 22 «conoce... acompaña». LXX: «conoce lo que hay en las tinieblas y en la luz, y la disolución (de los gobiernos) le acompaña».
V. 23 (a) «y poder». LXX: «inteligencia» (*phrónesis*).
(b) «nos». Teod. y LXX: «me».
(c) «el asunto del rey». LXX: «cuanto te pedí revelar al rey sobre esto».
V. 25 «a un hombre». LXX añade: «sabio».

La forma prudente con la que actúa Daniel recuerda la ya observada en el c. 1 en relación con el jefe de los eunucos (cf. 1,8-16). Puesto que todo depende de la decisión del rey, se introduce esa primera visita al rey por parte de Daniel (v. 16), aunque en realidad no cuadra bien con la lógica de la narración (cf. vv. 24-25). Sin embargo, sirve para destacar la iniciativa e intervención de Daniel.

La denominación «Dios del cielo» (v. 18s), aunque podemos leerla en Gn 24,7 y en Sal 136,26, parece ser de procedencia persa, y se emplea sobre todo en textos que reflejan las relaciones de judíos con extranjeros (cf. Jdt 5,8; Esd 5,11; 6,9.10; Ne 1,4; 2,4.20; Tb 7,12). Dicho título indica la trascendencia de Dios sobre el mundo de los seres humanos. También el término arameo *ršzâ* ("el misterio") es de origen persa. En el AT sólo aparece en Dn, donde, aparte de significar "lo oculto", connota los rasgos que acreditan el plan de Dios sobre los hombres y sobre la historia, un plan que el ser humano no puede conocer por sí mismo (cf. 2,27-30.47; 4,6). Con este sentido aparece también en textos de Qumrán. En las versiones griegas es traducido por *mysterion,* término que empleará frecuentemente san Pablo aplicándolo al plan de salvación oculto durante siglos y dado a conocer en Cristo (cf. Rm 16,25-26; Ef 1,9).

Dios revela a Daniel el misterio en una "visión nocturna" (v. 19), que ha de ser entendido prácticamente lo mismo que un "sueño" (cf. v. 28; 7,1). Pero entre el sueño o visiones del rey (cf. v. 31) y la visión que tiene Daniel hay una diferencia importante: el primero tiene la visión de la estatua; al segundo se le da a conocer el contenido de dicha visión y se le revela su significado. No sucede lo mismo en el c. 4, donde el rey tendrá otro sueño, el del árbol, y Daniel será capaz de interpretarlo sin que se diga que ha tenido visión alguna. Así, mientras en el c. 4 Daniel es presentado como quien posee una ciencia y pericia singulares en el arte de interpretar sueños (cf. 1,17), ahora, lo mismo que en los cc. 7-12, es presentado como receptor de revelaciones divinas, al modo de los profetas, aunque éstas tengan lugar en sueños.

Tener sabiduría para interpretar los sueños y ser receptor de revelaciones son dos aspectos de la figura de Daniel que aquí se encuentran entrecruzados, si bien prevalece el de ser receptor de revelación. La versión de Teodoción utiliza el término griego *apokalyptein* para el verbo que traducimos por "revelar" (véase también en vv. 28. 29 y 47). De ese término proviene el de *apokalypsis*, empleado en Ap 1,1, del

que deriva la palabra "apocalíptica", con la que se designa generalmente las revelaciones divinas sobre el final de la historia.

La oración de Daniel (vv. 20-23) es una acción de gracias en forma de himno de bendición a Dios, construido en estilo litúrgico, en el que se describe el beneficio recibido. Por su contenido, el himno está situado perfectamente en este contexto, proporcionando a la vez más tensión al desarrollo dramático del pasaje, puesto que va retrasando su desenlace.

El "nombre" (v. 20) equivale al "ser". De forma condensada se proclama a Dios señor del ritmo de la naturaleza, dueño de la historia, dador de sabiduría a los hombres (v. 21) y revelador de aquello que supera al conocimiento humano (v. 22). Más allá de la sabiduría para discernir lo que sucede, Dios "revela" lo que está oculto al hombre. Confluyen así la perspectiva sapiencial y la apocalíptica o de revelación.

Decir que la "luz" acompaña a Dios significa aquí, en primer lugar, que ante él nada puede permanecer oculto; pero al mismo tiempo indica su gloria y su poder salvador. En el AT, en efecto, se dice que la luz, junto con el fuego, acompañan la presencia divina, simbolizando el poder y la gloria de Dios (cf. Ex 24,17; Ha 3,4). Y también se emplea "luz" como metáfora de ciencia o conocimiento, como cuando se habla de la luz de la sabiduría (cf. Ba 4,2; Sb 7,10), de la luz de la Ley (cf. Is 51,4; Sb 18,4) o de la luz de la palabra del Señor (cf. Sal 119,105) En el NT la morada de Dios es representada como luz inaccesible (1 Tm 6,16); e incluso se llega a definir a Dios como luz (1 Jn 1,5-7). Jesús, hablando de sí mismo, dice que es "la luz del mundo" (Jn 8,12), y "luz de lo alto" se llama al Mesías en el cántico del Benedictus (Lc 1,78). También es uno de los nombres de Dios que mantiene la tradición judía, apoyándose precisamente en este pasaje de Daniel.

Daniel invoca a Dios con una expresión que refleja relación personal: «Dios de mis antepasados» o "de mis padres" (v. 23; cf. Gn 31,53; Ex 3,13; Dt 1,11; etc.). El Dios único que habita en los cielos puede ser reconocido por todos los pueblos; pero Daniel lo reconoce como el Dios de Israel en virtud de la tradición recibida de sus antepasados, con los que ese Dios estableció su alianza.

La intención de Daniel al dirigirse a Arioc (v. 24) concuerda con la expresada antes (v. 18) al pedir a Dios la revelación de aquel misterio: salvar la vida de los sabios de Babilonia, y la de él y sus compañeros.

La revelación recibida por Daniel está por tanto ordenada a la salvación. La manera de narrar la presentación de Daniel ante el rey (v. 25) deja entender que éste no sabía quién era Daniel. Aunque no cuadra bien con lo que se ha contado antes (cf. 1,19-21; 2,16), sirve para dar viveza al relato y prepara la intervención de Daniel ante el rey.

DANIEL EXPONE EL SUEÑO DEL REY (2,26-35)

**[26]El rey dijo a Daniel, apodado Baltasar: «¿Eres capaz de con-
tarme el sueño que he tenido y su interpretación?» [27]Daniel le res-
pondió así: «No hay sabios, adivinos, magos o astrólogos capaces
de descifrar el misterio que el rey quiere saber; [28]pero hay un
Dios en el cielo, que revela los misterios y que ha dado a conocer
al rey Nabucodonosor lo que sucederá al fin de los tiempos.
Éstos* eran el sueño y las visiones que tuviste mientras dormías:**

**[29]«Tú, oh rey, reflexionabas en tu lecho sobre lo que ocurrirá
en el futuro, y el que revela los misterios te ha dado a conocer lo
que sucederá. [30]A mí se me ha revelado este misterio, no porque
yo sea más sabio que el resto de los vivientes, sino para descifrar
al rey su interpretación y para que tú comprendas las preocupa-
ciones de tu mente.**

**[31]«Tú, oh rey, tuviste esta visión: una estatua, una enorme esta-
tua de extraordinario brillo y aspecto terrible se levantaba ante
ti. [32]La estatua tenía la cabeza de oro puro, el pecho* y los bra-
zos de plata, el vientre y los lomos de bronce, [33]las piernas de hie-
rro, y los pies mitad de hierro y mitad de barro. [34]Mientras esta-
bas mirando, una piedra se desprendió* sin intervención de
mano alguna, golpeó los pies de hierro y barro de la estatua y los
hizo pedazos. [35]Entonces todo a la vez se hizo polvo: el hierro y
el barro, el bronce, la plata y el oro; quedaron como la paja de la
era en verano, *y el viento se los llevó* sin dejar rastro. Pero la pie-
dra que había golpeado la estatua se convirtió en una gran mon-
taña que llenó toda la tierra.**

V. 28 «Éstos». LXX antepone: «!Oh rey, que vivas por siempre!».

V. 32 «el pecho». Teod. antepone: «las manos».

V. 34 «se desprendió»; probablemente hay que añadir «del monte» (cf. v. 45) con LXX y Teod.

La insistencia de Daniel en no atribuirse el conocimiento (por lo demás, algo humanamente imposible para cualquier mago o adivino; vv. 27.30), sino referirlo a Dios, «que revela los misterios» y «lo que sucederá al final de los tiempos» (v. 28), indica la proyección escatológico-apocalíptica de este capítulo. El contenido del sueño, tal como está en todos sus detalles, se ha forjado en vistas a la interpretación que vendrá a continuación (cf. vv. 37-45), la cual delata que ha tenido su redacción final en la época seléucida (cf. v. 43). De ahí que, aun considerando que originariamente se tratara de una de las historias escritas en arameo en las que Daniel aparecía como intérprete de los sueños de los reyes (en cierto modo como José respecto a los del faraón en Gn 41,1-36), se ve que al menos algunos de los elementos de la visión han sido introducidos o reelaborados en época seléucida. En este sentido se podría pensar en «la montaña que llena toda la tierra» (v. 35), e incluso en la forma en que es destruida la estatua.

A la historia originaria pertenecerían aquellos elementos del sueño que, en el contexto babilónico en el que es situada la historia, provocarían la turbación de Nabucodonosor. Podrían ser el aspecto amenazante de la estatua por su brillo y su tamaño (v. 31), o su composición de distintos metales decrecientes en valor, algo desconocido en las estatuas de Babilonia, o quizás su repentino y completo derrumbe debido a la fragilidad de su base. Es difícil determinar, remontándonos al contexto narrativo originario de las historias, qué habría provocado la turbación del rey, si el carácter amenazador para su reinado que tendría la estatua, o más bien, como parece desprenderse de la interpretación, en qué parte de la estatua estaría representado él y su reino (cf. v. 38). En cualquier caso, en la redacción actual todos lo elementos del sueño tienen la característica de poder ser interpretados alegóricamente desde los acontecimientos históricos posteriores o desde la representación del final.

Lo que Dios da a conocer al rey por medio del sueño y de la interpretación de Daniel es lo referente al “final de los tiempos”, algo lejano a la época del mismo rey (cf. vv. 39-40). Por tanto, el interés que tal revelación pudiera tener para Nabucodonosor en esa perspectiva del relato no estaría de forma inmediata en darle a conocer el final, sino en calmar la intranquilidad que le había producido el sueño (v. 30; cf. 2,1). En cambio, para los lectores del libro en la época de la persecución seléucida, el anuncio contenido en esa revelación sobre el final de los tiempos despertaría inmediatamente sus expectativas,

ya que se encontraban en la situación de conflictos políticos que caracterizan el último reino descrito (cf. vv. 40-43). A esos lectores se les quiere hacer entender que lo relativo al final sólo Dios mismo puede revelarlo, pues sólo él lo conoce.

INTERPRETACIÓN DEL SUEÑO (2,36-45)

[36]Éste era el sueño; y ahora expondremos al rey su interpretación. [37] Tú, majestad, rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado soberanía, fuerza, poder y gloria, [38] te ha sometido los hijos de los hombres, las bestias del campo y las aves del cielo*, dondequiera que habiten, y te ha hecho soberano de ellos, tú eres la cabeza de oro. [39] Después de ti surgirá otro reino, inferior a ti, y luego un tercer reino de bronce que dominará toda la tierra. [40]Luego vendrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que todo lo tritura y machaca*; como el hierro que aplasta, así él triturará y aplastará a todos los demás*. [41] Y los pies y los dedos* que viste, mitad de barro de alfarero y mitad de hierro, corresponden a un reino que estará dividido; tendrá la solidez del hierro, pues viste el hierro mezclado con el barro. [42*]Los dedos de los pies, mitad de hierro y mitad de barro, significan que el reino será a la vez fuerte y frágil. [43] Y como viste el hierro mezclado con el barro, así se mezclarán los linajes entre sí; pero no se fundirán* uno con otro, como el hierro no se funde con el barro. [44] En tiempo de estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, ni cederá su soberanía a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá por siempre; [45] tal como viste desprenderse del monte, sin intervención de mano alguna, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El gran Dios ha revelado al rey lo que sucederá en el futuro*. El sueño es verídico y su interpretación, fiel.»

V. 38 «las aves del cielo». LXX añade: «y los peces del mar».

V. 40 (a) «y machaca». LXX: «y tala cualquier árbol».

(b) «a todos los demás». LXX: «a toda la tierra».

V. 41 «y los dedos». LXX (967) lo omite, pero se encuentra en ms 88 y Sirohexaplar, quizás por influjo de Teod.

V. 42 LXX (967) más breve: «parte del reino será fuerte, y parte, débil».

V. 43 «no se fundirán». LXX: «no se pondrán de acuerdo ni se apreciarán».

V. 45 «en el futuro». LXX: «al fin de los días».

Los metales significan reyes (v. 38) y reinos (v. 39); a este nivel parece dar lo mismo. En el trasfondo subyace el recurso que ya habían empleado los historiadores griegos desde el s. VIII-VII a.C. (Hesíodo, *Los trabajos y los días* nn. 199-201; Polibio, *Historia*, XXXVIII, 22) de asignar a esos mismos cuatro metales, y en el mismo orden de valor decreciente, la representación de sucesivas épocas de la historia o de estirpes de hombres creados por los dioses, cada vez menos perfectos y más desgraciados. Un rasgo peculiar en la presentación de los metales en la estatua vista por el rey es que todos ellos aparecen al mismo tiempo; además de exigirlo la propia imagen, significaría que toda la historia está presente a la vez en los planes divinos.

La interpretación comienza con lo que podría ser lo más importante para el rey: su exaltación, al ser comparado con la cabeza de oro, y su alabanza, al recordar sus cualidades y poderío (vv. 37-38). Si no fuese porque parte del hecho de que todo cuanto el rey es le viene del Dios del cielo, lo dicho por Daniel sonaría a adulación cortesana. Pero de este modo se deja entender que la gloria de tal imperio entra en los planes divinos sobre la historia humana. Para el redactor final, en cambio, Nabucodonosor es el inicio desde el que, mediante la sucesión de otros imperios, se llegará a la situación en la que intervendrá el Dios del cielo (v. 44). La historia queda esquematizada a partir de ese rey, porque así lo requiere la figura de Daniel, uno de los deportados de Judá (cf. v. 25), y también porque es en el destierro cuando en realidad comienza la aventura que desembocará en las desgracias del pueblo judío en la época de redacción final del capítulo. En otros escritos judíos de ese mismo tiempo también se presenta esquematizada la historia anterior, pero se inicia con Adán, representado en un toro blanco en el *Libro de los sueños* (1 Hen 83-89) o viviendo en la primera semana en *Apocalipsis de las semanas* (1 Hen 91; 93). En Dn 2 queda veladamente señalado que tanta grandeza y dominio universal de un rey, Nabucodonosor, es el inicio de una historia que desembocará en reinos tiránicos, a la vez que débiles y divididos (v. 41-43), que desaparecerán ante la intervención divina (vv. 44-45).

Sólo la cabeza de oro es identificada expresamente con Nabucodonosor (v. 38). Los reinos sucesivos deberán ser adivinados, tarea que no parece difícil en líneas generales, pero tampoco es totalmente claro. La plata podría representar al imperio medo, sobre todo si se tiene en cuenta Dn 6,1, que habla de Darío el Medo como sucesor de

Baltasar, "rey de los caldeos". Pero, puesto que en realidad los últimos años del imperio de los medos coinciden con los del babilónico, y Ciro el persa ya había sometido a los medos antes de adueñarse de Babilonia (539 a.C.), hay quienes piensan que la plata representaría al imperio persa. De cómo se interprete la plata depende el significado que se dé al bronce y al hierro. Si la plata significa el imperio persa, el bronce designaría al imperio griego, que se extiende con Alejandro Magno a partir del año 333 a.C., y el hierro a sus sucesores, los Diádocos. Si la plata se identifica en cambio con el imperio medo, el bronce designaría a los persas, y el hierro a los griegos desde Alejandro a la época de los seléucidas, en la que se compone el libro. Ésta parece ser la opinión más probable, dada la secuencia de medos y persas que se encuentra a lo largo de Dn. Ver en el hierro, y en el hierro mezclado con barro, al imperio romano (que había comenzado a intervenir en la zona el 188 a.C.) responde a lecturas posteriores, cuando Roma era el poder imperante.

En la interpretación del sueño, la atención se centra en el momento inicial, el de Nabucodonosor, y en el final, cuando es derrumbada la estatua. Si en la imagen de la estatua el hierro representaba un imperio (cf. v. 33), no sucede lo mismo en la interpretación, en la que el hierro y el barro son elementos con los que se comparan la dureza y la debilidad. Por otro lado, en la interpretación se añade una alusión a los dedos que no estaba en la visión (v. 42; cf. v. 33). Son indicios quizás de una reelaboración posterior del conjunto. En la mezcla del barro y del hierro está representada la situación política de la época en vive el autor de Dn. Es el tiempo de las guerras entre los lágidas de Egipto y los seléucidas de Siria, que será descrito más detalladamente en el c. 11. Ahora, con la "mezcla de los linajes", se alude probablemente a los intentos de unión entre esos dos imperios sobre la base de alianzas matrimoniales, como la de Antíoco II con Berenice, hija de Tolomeo II Filadelfo (252 a.C.) o la de Tolomeo con Cleopatra, hija de Antíoco III (193 a.C.; cf. Dn 11,2-20.21-36), que no consiguieron poner paz entre ellos.

Frente a esos "reyes", el Dios del cielo hará surgir un «reino que jamás será destruido» (v. 44), es decir, un reino eterno. Puesto que es Dios quien lo hace surgir, se trata del "reino de Dios". No se dice expresamente a quién se dará ese reino; si bien, a la luz de Dn 7,26, ha de entenderse que se dará al pueblo de Israel. La atención se cen-

tra ahora en la desaparición de todos los reinos anteriores, incluido el de Nabucodonosor, que en realidad ya no existía, pero formaba parte de estatua, o sea, de la historia. Se pone de relieve al mismo tiempo la forma en que va a surgir ese nuevo reino (v. 45): exclusivamente por el poder de Dios, de manera similar a como Isaías vaticinaba la derrota de Asiria por espadas "no humanas" (Is 31,8).

La imagen de la piedra aparece a veces en el AT unida a la acción de Dios a favor de su pueblo y de sus fieles. El profeta Isaías habla de la «piedra angular y preciosa» (Is 28,16) que Dios pone como fundamento de la nueva Jerusalén, haciendo alusión al resto de Israel, o al templo, o al rey mesías. En Sal 118,22 se ensalza la «piedra desechada por los constructores que se ha convertido en piedra angular», reflejando el cambio de situación llevado a cabo por el mismo Dios. En el relato de Dn, la mención de la piedra no parece haber sido sugerida por esas expresiones, sino más bien por el contraste con los metales de la estatua y por el lugar de su procedencia. Siendo pequeña y sin brillo, golpea y destruye la estatua y se convierte en una gran montaña, símbolo del Reino de Dios. En el NT se encuentra un cierto paralelismo entre "piedra" y "Reino" en la parábola de los viñadores homicidas, cuando Jesús, tras aplicarse a sí mismo la frase antes citada de Sal 118, advierte a los sumos sacerdotes y fariseos que se les «quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que produzca sus frutos» (Mt 21,42-43). Subyace la idea de Dn de que Dios da su Reino a quien quiere, aunque ahora el "otro pueblo" no es un pueblo distinto, sino el Israel de Dios, la Iglesia (cf. Rm 9,6-8; 11,1). En la versión lucana de la parábola, esa misma piedra angular presenta, de modo parecido a lo que sucede en Dn, un carácter destructor, si bien refiriéndose a aquellos que se opongan a Cristo: «aquél sobre el que ella caiga será aplastado» (Lc 20,22). Culmina la amenaza de Is 8,14, donde la piedra será una "piedra de tropiezo" para Israel y Judá cuando se apartan del Señor, pero también puede apreciarse un eco de la piedra que destruye la estatua.

La designación "el gran Dios" (v. 45b), enraizada en las frecuentes invocaciones a Dios en el AT como "grande" (cf. Dt 7,21; Ne 1,5; Sal 77,3; Dn 9,4), discurre aquí paralela a "el Dios del cielo", en cuanto que puede ser reconocido incluso por un pagano.

La ratificación de la veracidad de la revelación recibida (v. 45c), en este caso de la interpretación del sueño, se convertirá en un tópico en

los escritos de carácter apocalíptico (cf. Ap 19,9; 21,5; 22,6). El lector de Dn que conociese algo de historia (no el rey, para quien toda la profecía pertenece al futuro) podía ver cómo efectivamente la interpretación se había cumplido hasta ese momento, lo cual sería garantía de que también se iba a cumplir el final de la misma. Ciertamente se trata de *prophetia ex eventu*, que sirve para infundir confianza en las palabras del profeta y para mostrar que toda la historia constituye en los planes divinos una unidad que se dirige hacia un desenlace definitivo.

Tal como aquí se anuncia, ese Reino final tendrá carácter terreno, pues sustituirá a todos los reinos anteriores, aunque se diferenciará de ellos por su origen y establecimiento, obra del mismo Dios, y por su carácter eterno y estable. Desde la perspectiva del NT, el Reino se establece con la venida de Jesucristo y con sus obras (cf. Mc 1,14; Mt 12,28), pero no se trata de un reino de carácter político, como en Dn, sino de una realidad que trasciende este mundo (cf. Jn 19, 36).

PROFESIÓN DE FE DEL REY (2,46-49)

46 Entonces el rey Nabucodonosor cayó rostro en tierra, se postró ante Daniel, y ordenó ofrecerle oblaciones y perfumes.
47 Luego el rey dijo a Daniel: «Verdaderamente vuestro Dios es el Dios de los dioses, el señor de los reyes y el revelador de los misterios*, ya que tú has logrado revelar este misterio.» 48 Y el rey ascendió a Daniel y le hizo muchos y valiosos regalos. Lo nombró gobernador de toda la provincia de Babilonia y jefe supremo de todos los sabios de Babilonia. 49 A petición de Daniel, el rey encomendó la administración de la provincia de Babilonia a Sidrac, Misac y Abdénago; y Daniel se quedo en la corte.

V. 47 «revelador de los misterios». LXX: «único revelador de los misterios ocultos».

El final de este relato es similar a los que cierran las historias que se narran a lo largo del libro (cf. 3,24-33; 4,34; 5,29; 6,24-29; 14,40-41). No sin ironía, se dibuja ahora al "rey de reyes" (v. 37), Nabucodonosor, venerando a Daniel como a un dios, al ofrecerle "oblaciones y perfumes" (cf. Lv 2,1; 6,8). Es una forma de señalar la ignorancia religiosa de un pagano. Pero al mismo tiempo, el rey reconoce y confiesa que el Dios supremo es el de los judíos ("vuestro

Dios", v. 47), apoyado en lo que antes le había declarado Daniel (cf. v. 28). La insistencia en que sólo ese Dios revela los misterios encierra una descalificación, incluso por parte del rey, de las artes adivinatorias de los caldeos. Al mismo tiempo, la benevolencia y magnanimidad del gran rey de Babilonia hacia los judíos queda aquí como ejemplo para lo que debieran hacer los reyes que le suceden.

CAPÍTULO 3

LA ADORACIÓN DE LA ESTATUA DE ORO (3,1-30[97])

NABUCODONOSOR ERIGE UNA ESTATUA DE ORO (3,1-7)

**3 1 El rey Nabucodonosor* hizo una estatua de oro, de treinta
metros de alta por tres de ancha, y la colocó en la llanura de
Dura, en la provincia de Babilonia*. 2 El rey Nabucodonosor*
mandó convocar* a los sátrapas, prefectos, gobernadores, con-
sejeros, tesoreros, abogados y jueces, y a todas las autoridades
provinciales*, para que asistieran a la inauguración de la estatua
que había erigido. 3 Se reunieron, pues, los sátrapas, prefectos,
gobernadores, consejeros, tesoreros, abogados y jueces, y todas
las autoridades provinciales para la inauguración de la estatua
erigida por el rey Nabucodonosor. Y todos estaban en pie ante la
estatua erigida por el rey Nabucodonosor. 4 El heraldo pregonó
con voz potente: «A todos los pueblos, naciones y lenguas* se os
hace saber: 5 En el momento en que oigáis el sonido del cuerno,
la flauta, la cítara, el arpa, el salterio, la zampoña y los demás
instrumentos musicales, os postraréis para adorar la estatua de
oro que ha erigido el rey Nabucodonosor. 6 Y aquél que no se pos-
tre y la adore será inmediatamente arrojado a un horno de fuego
abrasador.» 7 Y efectivamente, en cuanto se escuchó el sonido del
cuerno, la flauta, la cítara, el arpa, el salterio, la zampoña y los
demás instrumentos musicales, todos los pueblos, naciones y
lenguas se postraron a adorar la estatua de oro que había erigi-
do el rey Nabucodonosor*.**

V. 1 (a) «El rey Nabucodonosor». LXX y Teod. anteponen: «En el año décimo octavo». LXX añade: «después de haber sometido ciudades, provincias y a todos los habitantes de la tierra desde el Indo hasta Etiopía» (cf. Est 1,1; 8,9).

(b) «en la provincia». LXX: «que rodea la provincia».

V. 2 (a) «El rey Nabucodonosor». LXX: «Nabucodonosor, rey de reyes y dominador de toda la tierra».

(b) «convocar». LXX añade: «a todos los pueblos, razas y lenguas» (cf. v. 4).

(c) «provinciales». LXX añade: «y a todos los de la tierra habitada».

V. 4 «El heraldo... lenguas». LXX: «El heraldo pregonó a las muchedumbres: "A vosotros, naciones y provincias, pueblos y lenguas"».

V. 7 «Nabucodonosor». LXX añade: «delante de él».

La historia narrada en este capítulo no cuadra bien con el reconocimiento del Dios de los judíos por parte de Nabucodonosor, con el que acababa el capítulo anterior. En realidad se trata de otro ejemplo, similar al ya visto en c. 1 y al contenido en el c. 6, de cómo los judíos de la diáspora se mantienen fieles a su religión incluso de forma heroica. Curiosamente Daniel no aparece en este episodio, cuya inserción en este contexto preciso puede explicarse porque sus protagonistas son los compañeros de Daniel, presentes en los relatos de los capítulos anteriores (cf. 1,7; 2,49).

El rechazo de la idolatría por parte de estos jóvenes, su confianza en Dios, su valentía para afrontar la muerte si es necesario, y, en las versiones griegas, su oración de alabanza a Dios, son los aspectos más importantes de la ejemplaridad del relato, que adquiere especial relieve cuando los judíos sufren persecución por causa de su fe, ya sea en la diáspora o en Palestina en tiempos de Antíoco IV. Por otra parte, va a poner de relieve que Dios puede librar de la muerte a quienes están dispuestos a perder su vida antes que adorar a los ídolos.

La precisión cronológica que se encuentra en las versiones griegas (v. 1), el año decimoctavo de Nabucodonosor, puede depender del dato de Jr 52,26, que sitúa en ese año una segunda deportación de judíos a Babilonia. Corresponde al 587 a.C., en el que el rey babilónico tomó y saqueó Jerusalén. La erección de la estatua podría connotar la celebración de la victoria. No es eso, sin embargo, lo que se desprende del relato, que, por la abundancia de detalles y la reiteración en lo que se refiere a los consejeros del rey y a los instrumentos musicales, así como a la universalidad de la orden y su cumplimiento, parece querer resaltar la solemnidad del momento y lleva más bien a ser entendido en un sentido simbólico.

El material del que está fabricada la estatua, oro como en el caso del becerro del desierto (cf. Ex 32,1-5), y su descomunal tamaño (v. 1) la convierten en símbolo de un gran ídolo. No se dice expresamente a

quién representaba, si bien más adelante (v. 12) se deja entender que era de un dios de Babilonia, quizás el dios Nabu (cf. 1,7). El lector de Dn podría incluso ver en ella simbolizado al mismo Antíoco IV Epífanes. El autor del Apocalipsis en el NT se hace eco de este cuadro de Dn para representar la adoración idolátrica exigida por el emperador romano simbolizado en la Bestia, haciendo que fueran exterminados quienes no adoraran su imagen (cf. Ap 13,14-15).

La "llanura de Dura" (v. 1) no es un lugar que podamos determinar con exactitud. Puede referirse a la zona junto al Éufrates donde estuvo Dura Europos; e incluso podría traducirse por "la llanura del valle". Se trataría en todo caso del centro del imperio.

Los servidores del rey o de la corte aparecen clasificados en siete grupos (vv. 2 y 3), y aunque se nos escapa la verdadera función de cada uno de ellos, en conjunto dan idea de la grandeza y de la organización del imperio babilónico, que quiere mostrar el autor de la historia. Algo parecido sucede con la lista de instrumentos musicales de los vv. 5 y 7, de los que tres responden a nombres griegos (la cítara, el arpa y el salterio). Del resto de instrumentos, algunos son difíciles de identificar, como la zampoña, que quizás era una especie de zambomba o de un instrumento rústico de viento.

DENUNCIA Y CONDENA DE LOS JUDÍOS (3,8-23)

8 Sin embargo, algunos caldeos se presentaron a denunciar a los judíos. 9 Tomaron la palabra y dijeron al rey Nabucodonosor: «¡Viva el rey eternamente!" 10 Tú, majestad, has ordenado que todo hombre, al oír el sonido del cuerno, la flauta, la cítara, el arpa, el salterio, la zampoña y los demás instrumentos musicales, se postre y adore la estatua de oro, 11 y que aquél que no se postre para adorarla sea arrojado a un horno de fuego abrasador. 12 Pues bien, hay unos judíos, Sidrac, Misac y Abdénago, a quienes has encomendado la administración de la provincia de Babilonia, que no te hacen caso, majestad; no sirven a tu dios* ni adoran la estatua de oro que has erigido.» 13 Totalmente enfurecido, Nabucodonosor mandó llamar a Sidrac, Misac y Abdénago, y cuando fueron introducidos ante el rey, 14 Nabucodonosor les dijo: «¿Es cierto, Sidrac, Misac y Abdénago, que no servís a mis dioses ni adoráis la estatua de oro que yo he erigido? 15 ¿Estáis dispuestos ahora, cuando

**oigáis el sonido del cuerno, la flauta, la cítara, el arpa, el salterio,
la zampoña* y los demás instrumentos musicales, a postraros
para adorar la estatua que yo he hecho? Porque si no la adoráis,
seréis inmediatamente arrojados a un horno de fuego abrasador;
y entonces ¿cuál será el dios que os libre de mis manos?» 16 Sidrac,
Misac y Abdénago contestaron al rey Nabucodonosor: «No tene-
mos que responder sobre este asunto. 17 Si el Dios a quien servi-
mos puede* librarnos del horno de fuego abrasador y de tu poder,
majestad, nos librará. 18 Pero, si no lo hace, has de saber*, majes-
tad, que nosotros no serviremos a tus dioses* ni adoraremos la
estatua de oro que has erigido.» 19 Entonces Nabucodonosor, lleno
de cólera y con el semblante alterado a causa de Sidrac, Misac y
Abdénago, mandó encender el horno siete veces más fuerte que
de costumbre*, 20 y ordenó que algunos de los hombres más for-
nidos de su ejército ataran a Sidrac, Misac y Abdénago y los arro-
jaran al horno de luego abrasador. 21 Al instante estos hombres
fueron atados con sus calzones, túnicas, gorros y mantos, y fueron
arrojados al horno de fuego abrasador. 22 Como la orden real era
apremiante y el horno estaba al rojo vivo*, las llamaradas mata-
ron a los hombres que habían llevado a Sidrac, Misac y Abdé-
nago*, 23* mientras los tres hombres, Sidrac, Misac y Abdénago,
caían atados dentro del horno de fuego abrasador.**

V. 12 «a tu dios». Arameo ketib y Teod.: «a tus dioses»; LXX: «a tu ídolo».

V. 15 «la flauta... la zampoña». LXX lo omite.

V. 17 «Si el Dios... puede». LXX: «Porque hay un Dios en los cielos, único Señor nuestro, al que tememos, el cual puede».

V. 18 (a) «Pero, si no lo hace, has de saber». LXX: «Entonces te será evidente».
(b) «tus dioses». LXX: «tú ídolo».

V. 19 «que de costumbre». Teod.: «hasta que ardiese a su límite».

V. 22 (a) «al rojo vivo». LXX: «siete veces más fuerte que antes».
(b) «las llamaradas... Abdénago». Teod. omite; LXX: «los hombres que les precedían tropezaron entre ellos y atraídos por el horno cayeron en él».

V. 23 LXX difiere: «y a los hombres que tropezaron cuando iban alrededor de Azarías, la llama que salió del horno los quemó y dio muerte; pero aquellos fueron protegidos».

La acusación de algunos caldeos contra los judíos se presenta como factor clave en el desarrollo de los hechos (vv. 8-12). Quizás es una forma de no cargar del todo la responsabilidad del suceso sobre

el rey, ya que, en las historias de Dn 1-6, a los reyes no se les describe con rasgos del todo negativos. El rey aparece aquí atrapado en sus propios decretos, y los caldeos sometidos de modo tan servil a la orden real que no pueden tolerar que aquellos judíos no se sometan, aunque tampoco parece estar ausente el motivo de la envidia por la situación social que tenían los judíos (v. 12). En cualquier caso, la mención de esa situación une este capítulo con el anterior (cf. 2,49). En el desenlace de la historia serán aquellos caldeos quienes irónicamente sufran el castigo que habían preparado para los judíos (cf. 3,22.47-48).

El rey habla a los jóvenes judíos como si quisiera darles una oportunidad de salvar la vida (vv. 14-15), pero sin entender la motivación que les mueve a no adorar la estatua. Para ellos se trata de una acción prohibida terminantemente por la Ley, en cuanto que suponía reconocer otros dioses distintos del Señor y caer en la idolatría (cf. Ex 20,23).

La pregunta del rey al final del v. 15 implica considerarse él mismo más fuerte que el Dios al que pudieran implorar los jóvenes. Es una pregunta introducida por el narrador con ironía, y a la que dará respuesta el mismo rey al final de la historia: «Bendito sea el Dios de Sidrac... que ha enviado a su ángel para salvar a sus siervos» (3,28[95]).

La respuesta de los jóvenes (vv. 16-18) viene a ser la actualización viva de Sal 37,39-40: «La salvación de los fieles viene de Yahvé...». No necesitan responder al rey, porque lo harán los mismos hechos. La frase condicional «si puede... nos librará» (v. 17) tiene sentido de respuesta irónica ante el rey, y expresa de manera retórica la plena confianza de aquellos judíos en el Señor. A ello se une la actitud de no querer tentar a Dios exigiéndole la prueba de su poder (v. 18). Cualquiera que sea el desenlace, confían en él y cumplen sus mandatos.

La tensión del relato se acrecienta con la descripción de la escena en que son arrojados al horno (vv. 21.23). El narrador resalta que fueron arrojados atados y con todas sus vestiduras, seguramente para destacar al final que los vestidos estaban intactos y ni siquiera olían a humo (cf. v. 27[94]).

CÁNTICO DE AZARÍAS EN EL HORNO (3,24-50)

24* Caminaban entre las llamas alabando a Dios y bendiciendo al Señor. 25 Entonces Azarías, de pie en medio del fuego*, se puso a orar así*:

26 «Bendito seas, Señor,
Dios de nuestros padres, digno de alabanza;
que tu nombre* sea glorificado por los siglos.
27 Porque nos has tratado con justicia,
todas tus acciones son veraces,
rectos todos tus caminos,
todas tus sentencias justas*.
28 Has aplicado condenas justas
en todo cuanto has ejecutado contra nosotros,
y contra Jerusalén,
la* ciudad santa de nuestros padres.
Todo lo has ejecutado verdadera y justamente,
a causa de nuestros pecados.
29 Porque hemos pecado*,
hemos obrado mal, alejándonos de ti,
hemos fallado en todo
y no hemos escuchado tus mandamientos*,
30 ni hemos obedecido,
ni hemos cumplido lo que se nos mandaba
para nuestro bien.
31 Y* en todo cuanto nos has enviado,
en todo cuanto nos has hecho,
has actuado con justicia fiel.
32 Nos entregaste en poder de enemigos* sin ley,
malvados y apóstatas,
y en poder de un rey injusto,
el más perverso de toda la tierra.
33 Y ahora no podemos ni abrir la boca,
la vergüenza y la deshonra
abruman a tus siervos y a tus fieles.
34 ¡No nos abandones para siempre,
por el honor de tu nombre;
no rompas tu alianza,

35 ***no nos niegues tu misericordia,***
por Abrahán tu amigo,
por Isaac tu siervo,
por Israel tu consagrado,
36 ***a quienes tú prometiste***
multiplicar su descendencia
como las estrellas del cielo,
como la arena de la orilla del mar!
37 ***Señor, somos el más insignificante***
de todos los pueblos
y hoy nos sentimos humillados
en toda la tierra,
a causa de nuestros pecados.
38 ***En este momento no tenemos príncipes,***
ni profetas, ni jefes;
ni holocaustos, ni sacrificios,
ni ofrendas, ni incienso,
ni un lugar donde ofrecerte las primicias
y alcanzar tu misericordia.
39 ***Pero acepta nuestra alma arrepentida***
y nuestro espíritu humillado,
como un holocausto de carneros y toros
y millares de corderos cebados.
40 ***Que éste sea hoy nuestro sacrificio ante ti***
y volvamos a serte fieles,
porque los que en ti confian
no quedarán avergonzados.
41 ***Ahora que te seguimos de todo corazón,***
que te respetamos y buscamos tu rostro,
no nos avergüences.
42 ***Trátanos conforme a tu bondad***
y a tu gran misericordia.
43 ***Sálvanos como en tus maravillosas gestas***
y engrandece tu fama, Señor.
44 ***Que sean humillados***
todos los que maltratan a tus siervos,
que se vean confundidos,
privados de toda su fuerza y su dominio,
y que sea destruido su poder.

***45** Y que sepan que tú eres el Señor y el Dios único,*
glorioso en toda la tierra.»
***46** Los siervos del rey que los habían arrojado al horno no ce-*
saban de atizar el fuego con nafta, pez, estopa y sarmientos*. 47 Las
llamas se elevaban cuarenta y nueve codos por encima del horno
***48** y, al extenderse, abrasaron a los caldeos que se encontraban*
junto al horno. 49 Pero el ángel del Señor bajó al horno junto a
Azarías y sus compañeros, expulsó las llamas de fuego fuera del
horno 50 e hizo que una brisa refrescante recorriera el interior del
horno, de manera que el fuego no los tocó lo más mínimo, ni les
causó ningún daño o molestia.

V. 24 LXX difiere: «Así oraron Ananías, Azarías y Misael, y alabaron al Señor cuando el rey ordenó arrojarlos al horno».

V. 25 (a) «fuego». LXX añade: «habiendo sido encendido el horno por los caldeos al límite».

(b) «así». LXX añade: «y confesó al Señor a una con sus compañeros».

V. 26 «digno de alabanza; que tu nombre». LXX: «que tu nombre digno de alabanza».

V. 27 «justas»; lit. «verdad». LXX: «verdaderas».

V. 28 «la». LXX: «tu».

V. 29 (a) «pecado». LXX añade: «en todo».

(b) «tus mandamientos». LXX: «los mandamientos de tu ley».

V. 31 «Y». LXX añade: «ahora».

V. 32 «enemigos». LXX: «nuestros enemigos».

V. 46 «al horno no cesaban de atizar el fuego con nafta... y sarmientos». LXX: «no cesaban de atizar el horno. Cuando arrojaron al horno a los tres a la vez, el horno estaba ardiendo a siete veces su temperatura. Al arrojarlos, los que los arrojaron estaban por encima de ellos, y otros debajo de ellos prendían con nafta... y sarmientos».

Los vv. 24 al 90 no están en el texto arameo. La traducción responde al texto griego de la versión de Teodoción. Se trata de dos piezas poéticas, cada una introducida con una breve exposición en prosa que indica quién la pronuncia y la situación en que se encuentra. Los giros griegos en ambas piezas hacen suponer que son traducción de un original semita, arameo o hebreo.

La introducción al primer canto conecta directamente con lo que se acaba de narrar; de ahí que caminen «entre las llamas» y «en medio del fuego» (v. 24). Aunque ahora no se dice expresamente que el fuego no les causara daño (cf. vv. 49-50), se deja entender por la forma en que caminan y alaban a Dios. Es como si se vieran cumplidas las palabras del Señor al profeta: «... si andas por el fuego no te quemarás» (Is 43,2).

En correspondencia a la situación en que se encuentran, Azarías pronuncia un canto de lamentación y petición de perdón (vv. 26-45). Es similar al que pronunciará Daniel tras leer la profecía de Jeremías sobre el destierro (Dn 9,3-19), y al que elevó Esdras al ver el pecado de los retornados (Esd 9,6-15). También Azarías, más que la situación personal de los arrojados al horno, presenta a Dios la de Jerusalén y la del pueblo. En su canto concurren expresiones frecuentes en los salmos de súplica y lamentación (cf. Sal 25; 32; 51; etc.).

El himno comienza con expresiones de bendición y alabanza a Dios (v. 26), motivadas precisamente porque en la desgracia sufrida se ha manifestado la forma de actuar Dios con justicia y según la verdad, dado que el pueblo había pecado (vv. 27-31). No deja de ser un recurso para mover a Dios a actuar con misericordia cuando después se le presente el arrepentimiento (v. 39). Dios es siempre fiel; ha sido el pueblo el que se ha alejado de él desoyendo los mandamientos que se le habían dado precisamente para su bien.

En la descripción de la situación de desgracia (vv. 32-33.37-38) se inserta ya una petición de auxilio (vv. 35-36). Algunos rasgos con los que se describe la situación apuntan a la creada por la persecución de Antíoco IV, más que al destierro como tal. Los “apóstatas” del v. 32 son aquellos judíos que secundaban la política del rey seléucida para la helenización de Jerusalén (cf. 1 M 1,52; 2 M 4-5). El rey «más perverso de toda la tierra» puede hacer referencia a Antíoco IV; la ausencia de líderes y la carencia de un lugar donde ofrecer sacrificios (v. 38) pueden reflejar el estado de cosas antes de la aparición de Judas Macabeo y la recuperación del templo (cf. 1 M 1,16-64). La convicción de que en aquel tiempo ya no había profetas la encontramos también en 1 M 4,46.

El auxilio divino se pide (vv. 34-36) en virtud de la alianza hecha por Dios con su pueblo y apoyándose en los méritos de los antepasados: los padres del pueblo que fueron gratos a Dios y que recibieron la promesa de una numerosa descendencia. La relación con Dios de cada uno de los patriarcas queda expresada en el título que los acompaña. El de Abrahán, “amigo” o “amado” de Dios, se enraíza en la tradición judía (cf. Is 41,8; 2 Cro 20,7), y así es recibido en la cristiana (St 2,23) y en la musulmana.

A la descripción de la situación de desgracia sigue la expresión del arrepentimiento y de vuelta a Dios (vv. 39-41), como motivación pre-

sente para alcanzar su favor (vv. 42-44). Puesto que en ese momento no es posible ofrecer sacrificios por el pecado en el templo, se presenta ante Dios el arrepentimiento humilde y sincero (vv. 39-41). Ya los profetas valoraban más las disposiciones interiores que los sacrificios externos rituales (cf. Os 6,6; Mi 6,7-8); ahora se restablece la unión con Dios al margen de esos sacrificios. Se da un paso hacia el NT, donde se dirá que la verdadera adoración a Dios es aquella que se realiza «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23).

El auxilio que se pide en los vv. 42-43 no es el que correspondería sólo a la actitud del hombre, sino el que corresponde a la bondad y misericordia de Dios, tal como se ha puesto de manifiesto en sus grandes obras a lo largo de la historia de la salvación (vv. 42-43). Un motivo más, frecuente también en los salmos (cf. Sal 35,26; 40,15; etc.), para mover al Señor a intervenir, es la manifestación de su poder y su gloria, que prive de fuerza a aquellos que obran el mal, y de esa forma le reconozcan como el Señor (vv. 44-45). No se pide el castigo de los enemigos como venganza, sino la restauración del señorío de Dios y su reconocimiento por todos los hombres (cf. Sal 83,18-19).

Como si Dios hubiese escuchado la súplica de Azarías, aunque en ella no haya ninguna alusión a la situación en el horno, se narra a continuación (vv. 46-50) lo que acontece fuera y dentro del horno. Lo que sucede fuera (los LXX describen aún con más detalle la escena) muestra cómo los verdugos son víctimas de su propia saña. Lo que sucede dentro describe de forma plástica la salvación otorgada por Dios. Aquí "el ángel de Señor" no ha de entenderse en el sentido de presencia visible de Dios, como en algunos textos antiguos (cf. Gn 16,7), sino como el enviado divino que cumple las órdenes del Señor (cf. v. 28[95]). El artículo determinado (el ángel) indica que se trata del ángel protector, como el que Dios había enviado para acompañar a Jacob (cf. Gn 24,7) o para guiar a Israel por el desierto (Ex 14,19), o el que, según se confía en los salmos, Dios envía a acampar junto a los que le son fieles para salvarlos (Sal 34,8; cf. Sal 91,11). Bajo una representación antropomórfica y enormemente plástica (vv. 49-50), se describe la fe en el dominio de Dios sobre los elementos de la naturaleza. Ángeles actuando con poder sobre esos elementos volverán a aparecer en Ap 7,1, cuando se habla de los cuatro que sujetan los vientos.

CÁNTICO DE LOS TRES JÓVENES (3,51-90)

51 *Entonces* los tres se pusieron a cantar a coro, glorificando y
bendiciendo* a Dios dentro del horno de esta manera:*
52 *«Bendito seas, Señor, Dios de nuestros padres,
alabado y ensalzado por los siglos.
Bendito sea tu nombre, santo y famoso,
aclamado y ensalzado por los siglos.*
53 *Bendito seas en el templo de tu santa gloria,
aclamado y glorioso por los siglos.*
54 *Bendito seas en tu trono real,
aclamado y ensalzado por los siglos.*
55* *Bendito tú, que sondeas los abismos
sentado sobre querubines,
alabado y ensalzado* por los siglos.*
56 *Bendito seas en el firmamento celeste*,
alabado y glorificado por los siglos.*
57 *Todas las obras del Señor, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
58 *Ángeles del Señor, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
59* *Cielos, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
60 *Todas las aguas celestes, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
61 *Todas los ejércitos del Señor, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
62 *Sol y luna, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
63 *Estrellas celestes, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
64 *Lluvia y roció, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
65 *Todos los vientos, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
66 *Fuego y calor, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*
67* *Frío y bochorno*, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.*

[68] *Rocíos y nevadas, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[69] *Hielo y frío, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[70] *Escarchas y nieves, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[71*] *Noches y días, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[72] *Luz y oscuridad, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[73] *Relámpagos y nubes, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[74] *Bendiga la tierra al Señor,*
que lo alabe y lo ensalce por los siglos
[75] *Montes y colinas, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[76] *Plantas de la tierra, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[77] *Manantiales, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[78*] *Mares y ríos, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[79] *Cetáceos y seres acuáticos, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[80] *Todas las aves del cielo, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[81] *Todas las bestias y ganados*, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[82] *Seres humanos, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[83] *Israelitas, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[84] *Sacerdotes del Señor, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[85] *Siervos del Señor, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
[86] *Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor,*
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.

87 Santos y humildes de corazón, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
88 Ananías, Azarías y Misael, bendecid al Señor,
alabadlo y ensalzadlo por los siglos.
Porque él nos ha rescatado del abismo,
nos ha salvado del poder de la muerte,
nos ha sacado del horno de llama ardiente,
nos ha sacado de en medio del fuego.
89 Dad gracias al Señor, porque es bueno,
porque su misericordia perdura por los siglos.
90 Todos los que adoráis al Señor, bendecid al Dios de los dioses,
alabadlo y dadle gracias,
porque su misericordia perdura por los siglos*.»

V. 51 (a) «Entonces». LXX añade: «tomando de nuevo (la palabra)».
(b) «bendiciendo». LXX añade: «y exaltando».
V. 55 (a) Teod. lo antepone al v. 54.
(b) «ensalzado». LXX: «glorificado».
V. 56 «celeste». LXX lo omite.
V. 59 Teod. lo antepone al v. 58.
V. 67 (a) Los vv. 67-68 son omitidos en ms B de Teod.
(b) «frío y bochorno». LXX: «helada y frío».
Vv. 71-72 Teod. los antepone al v. 69.
V. 78 Teod. lo antepone al v. 77.
V. 81 «bestias y ganados». LXX: «cuadrúpedos y fieras de la tierra».
V. 90 «por los siglos». LXX añade: «y por los siglos de los siglos».

El himno de alabanza que se introduce ahora cuadra perfectamente con la situación: acaban de ser salvados de las llamas por el ángel (“entonces”, v. 51). En el contexto queda claro quiénes son “los tres”, aunque más adelante se perciba que no son propiamente ellos quienes pronuncian el himno, sino que se pone artificiosamente en sus bocas (cf. v. 88). Tiene carácter litúrgico y se distingue por repetir el estribillo en cada uno de los versículos, como en el Sal 136, donde se repite «porque es eterno su amor».

Literariamente se distinguen tres partes: 1) La alabanza a Dios llamándole “bendito” (vv. 52-56); 2) la invitación universal a la alabanza, parte central y más amplia del himno (vv. 57-88a); 3) las motivaciones introducidas con la partícula causal “porque” (vv. 88b-90).

La alabanza es dirigida directamente a Dios en segunda persona, reconociéndole ante todo como el Dios que se había revelado con gestas salvíficas a los antepasados (v. 52), es decir, como el Dios de Israel y el Dios personal y salvador. La expresión "Dios de nuestros padres", empleada con cierta frecuencia en el AT, alude expresamente a Abrahán, Isaac y Jacob (1 Cro 29,18) y recuerda la liberación de Egipto (Dt 26,7; 1 R 8,57). En el NT dicha expresión será utilizada sobre todo en el libro de los Hechos, cuando se proclama la resurrección de Cristo (Hch 3,13; 5,3; etc.).

Después se alaba a Dios por su gloria, reflejada en el lugar en que mora, los cielos (vv. 53-56). A ese ámbito celeste se trasponen las instituciones que aquí en la tierra eran las más importantes en relación con la presencia y la acción divina: el templo y el trono real (cf. Sal 11, 4: «Señor, tu trono está en los cielos»; Sal 150,1, donde "santuario" de Dios es paralelo a "firmamento"). En el himno, los "querubines" indican seres celestes o ángeles que sostienen el trono de Dios, como ya los representaba Ezequiel en sus visiones (cf. Ez 1,4ss.; 10; 11,22). Se trata de la proyección al cielo de las dos imágenes de oro puestas sobre el propiciatorio o cubierta del arca de la alianza que se describen en Ex 25,18.20-22, y que indicaban la presencia de Dios. La expresión "sentado sobre querubines", en alusión al arca, es frecuente en el AT (1 S 4,4; 2 S 6,2; 2 R 19,5; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1; 1 Cro 13,6). Una vez que los querubines fueron considerados seres celestes, se les atribuyeron diversas funciones. Una fue la de vigilar la entrada al paraíso (cf. Gn 3,24, en analogía a las figuras mesopotámicas, llamadas *kâribu*, que vigilaban las entradas a los templos); otra, la de servir a Dios como cabalgadura para desplazarse por los cielos (cf. Sal 18,11). Con esta última parece asociarse la idea de "sondear los abismos" del v. 55. Alabar a Dios en su morada celeste es alabarle por su gloria y por su trascendencia, tal como se hará en la tradición judía y en la versión mateana del Padre nuestro, al decir "que estás en los cielos" (Mt 6, 9).

La invitación a la alabanza, que va dirigida primero a "todas las obras del Señor" (v. 57), culmina invitando a personas singulares: a Ananías, Azarías y Misael (v. 88). Las obras del Señor abarcan por tanto toda la creación (pues nada existe ni en los cielos ni en la tierra que no sea obra suya) y la historia de la salvación, reflejada en la invitación singularizada a los "israelitas" (v. 38).

A lo largo de las invitaciones se estable un orden de esas obras del Señor, que está de algún modo inspirado en el relato de la creación de Gn 1,1–2,4, y que se refleja asimismo en Sal 148. Primero son mencionadas las criaturas del mundo celeste, en el que tiene Dios su morada. En la representación cosmológica subyacente al himno ese mundo viene a coincidir con el firmamento por encima de las nubes (cf. v. 56). Allí están los ángeles y los espacios celestes, las aguas en sus depósitos y todos los astros. “Ejércitos del Señor” (v. 61) hace referencia a los astros en su conjunto. De ellos se hace mención particular de los más conocidos: el sol, la luna y las estrellas.

A continuación son invitados los fenómenos atmosféricos que tienen lugar, según esa cosmología, por debajo del mundo celeste (vv. 64-73). Frío y calor, luz y oscuridad son considerados entidades en sí mismos. La ausencia de los vv. 67-68 en manuscritos de Teodoción puede explicarse porque prácticamente repiten la idea de los vv. 69-70.

Después de los fenómenos atmosféricos toca el turno en la alabanza a la tierra y lo que existe en ella, comenzando por los seres inanimados, siguiendo por los animales y culminando con el hombre (vv. 74-82). De manera similar, en Gn 1,20-26, la creación de los seres vivos culmina con la del hombre. En realidad sólo el ser humano puede elevar una alabanza consciente al Dios creador. La invitación dirigida a las criaturas irracionales es un procedimiento retórico, pero indica que su existencia misma es ya una alabanza a quien las ha creado y las mantiene en el ser. En el conjunto de la humanidad, el pueblo elegido recibe una invitación singular (v. 83), y, dentro del pueblo, los que sirven al Señor (sacerdotes y siervos), los que le son gratos por cumplir la ley (justos) y los que ponen en él su confianza (santos y humildes).

Finalmente, y como concreción de éstos últimos, la invitación es dirigida a los tres jóvenes arrojados al horno (v. 88). Aparecen ahora sus nombres originarios judíos, que a lo largo de toda la historia de este c. 3 se habían sustituido por los babilónicos. Del mismo modo que los autores de los salmos se invitan a veces a sí mismos a la alabanza (p.e. Sal 103,1-2: «Bendice alma mía al Señor»), también aquí la primera parte del v. 88 podría entenderse en el sentido de una autoinvitación de los mismos jóvenes para dar fuerza y viveza a su canto, sobre todo teniendo en cuenta las expresiones que siguen en primera persona del plural aludiendo a la situación en que se encuen-

tran (v. 88b). Sin embargo, la forma en que se introduce esa invitación sugiere que el autor del canto no pretende incluirse entre los tres jóvenes; más bien ha acomodado su himno a las circunstancias en las que lo introduce.

Las motivaciones para la alabanza van de lo particular a lo más universal. Lo particular es la salvación del horno experimentada por los tres jóvenes; lo universal, la "bondad" y "misericordia" eternas de Dios. La proclamación «nos ha sacado del horno» (v. 88b) no cuadra ciertamente con la situación en la que entonan su canto, pues sólo más tarde se narra ese hecho (cf. v. 26[93]); pero sí puede afirmarse como motivo de alabanza cuando fue redactado el himno. La bondad y misericordia eternas de Dios, como motivación para la alabanza, se encuentra asimismo en los Salmos, tanto a partir de la consideración de la liberación del pueblo elegido (cf. Sal 106; 136,10-24) como de la contemplación de la creación (cf. Sal 136,1-9). Se trata de frases acuñadas que aparecen llenas de sentido al final del canto de los tres jóvenes.

RECONOCIMIENTO DEL MILAGRO (3,24[91]-30[97])

24 (91) El rey Nabucodonosor* se quedó atónito, se levantó rápi-
damente y preguntó a sus consejeros: "¿No hemos arrojado al
horno a tres hombres atados?" Ellos le respondieron: "Así es,
majestad.» 25 (92) El rey repuso: «Pues yo estoy viendo cuatro hom-
bres desatados que caminan entre el fuego sin sufrir daño, y el
cuarto parece un ser divino*." 26(93) Entonces Nabucodonosor se
acercó a la boca del horno de fuego abrasador y dijo: «Sidrac,
Misac y Abdénago, servidores del Dios Altísimo, salid y venid
aquí.» Y Sidrac, Misac y Abdénago salieron de entre el fuego.
27 (94) Los sátrapas, prefectos, gobernadores y consejeros del rey se
apiñaron para examinar a estos hombres: el fuego no había afec-
tado a sus cuerpos, sus cabellos no estaban chamuscados, sus
calzones estaban intactos y ni siquiera despedían olor a quema-
do. 28 (95) Nabucodonosor exclamó: «Bendito sea el Dios de Sidrac,
Misac y Abdénago, que ha enviado a su ángel para salvar a sus
siervos. Pues ellos, confiando en él, desobedecieron la orden del
rey y han arriesgado sus vidas* antes que servir y adorar a otro
dios que no fuera el suyo. 29 (96) Por ello, yo ordeno que todo hom-
bre de cualquier pueblo, nación o lengua que hable mal del

Dios* de Sidrac, Misac y Abdénago sea cortado en pedazos y su casa derribada, porque no hay otro dios que pueda salvar como éste.» 30 (97) Y el rey hizo prosperar a Sidrac, Misac y Abdénago en la provincia de Babilonia*.

V. 24 (91) «El rey Nabucodonosor». Teod. añade: «oyó que cantaban himnos y»; LXX añade: «al oír que cantaban himnos se acercó y los vio vivos».

V. 25 (92) «ser divino»; lit. «hijo de los dioses». Teod.: «hijo de Dios»; LXX: «ángel de Dios».

V. 28 (95) «sus vidas»; lit. «sus cuerpos». LXX y Teod. añaden «al fuego».

V. 29 (96) «del Dios». LXX: «del Señor, Dios».

V. 30 (97) «hizo prosperar... Babilonia». LXX: «dio autoridad a... sobre toda la provincia y los nombró jefes»; Teod. añade: «y les otorgó la autoridad de liderar a todos los judíos de su reino».

Volvemos ahora a la traducción del texto arameo que sigue al v. 23. Deja suponer que el rey percibió algo antes de quedar atónito, tal como señalan las versiones griegas. El texto arameo, tal como está, quiere resaltar que lo que causa el asombro del rey es ante todo el ver al ángel junto a los tres jóvenes dentro del horno (v. 25). No es fácil imaginar la figura del ángel que tiene en mente el autor del relato. Por un lado se trata de la apariencia de un hombre, como es frecuente en la Biblia (cf. Gn 18,12; Za 1,8; Tb 5,4; Dn 10,5; Hch 1,10); pero por otro, tiene aspecto de dios, y el rey lo reconoce como un "ser divino" o, literalmente, "hijo de los dioses", es decir, un dios. Sin duda el autor quiere reflejar la mentalidad politeísta del rey haciéndole hablar de esa manera. Poco más adelante hará al rey expresarse de otra forma, cuando habla de un "ángel" (v. 28) en contraste con el verdadero Dios, y el mismo Daniel verá a un "ángel" en el ser que más adelante le libra de las garras de los leones (cf. 6,23).

El título "Dios Altísimo" (v. 26) en el AT se emplea preferentemente, como el de "Dios del cielo" (cf. Dn 2,18), en contextos en los aparecen personas no judías: en el encuentro de Abrahán con Melquisedec (cf. Gn 4,18-22), en boca de Balaán (cf. Nm 24,16), en palabras del rey tirano (probablemente el mismo Nabucodonosor) en Is 14,14, o en los Salmos, cuando se habla de los impíos (cf. Sal 73,11; 78,35.56). Pero también el fiel israelita invoca a Dios con este nombre refiriéndose al Dios de Israel (cf. Sal 46,4; 57,2). Ese título de Dios tiene por tanto la connotación de que el Dios verdadero puede ser

reconocido por los gentiles. Es lo que sucede ahora con Nabucodonosor. El relato deja ver, por una parte, que el rey sigue teniendo una mentalidad politeísta, y por otra acentúa la total fidelidad de los tres jóvenes a su Dios y el poder de salvar que tiene ese Dios. Irónicamente se le hace reconocer al rey que aquellos jóvenes habían acertado negándose a cumplir su orden. A los lectores del libro de Daniel en los tiempos de la persecución seléucida esta historia era una invitación a mantenerse fieles a su Dios (v. 28) y a esperar de él la salvación (v. 29).

CAPÍTULO 4

EL SUEÑO Y LA LOCURA DE NABUCODONOSOR (3,31 – 4,34)

INTRODUCCIÓN (3,31-33)

31* El rey Nabucodonosor a todos los pueblos, naciones y len-
guas que habitan en toda la tierra: ¡Que vuestra paz se acrecien-
te! 32 Me complace daros a conocer los signos y prodigios que el
Dios Altísimo ha hecho conmigo.
33 ¡Qué grandes son sus signos,
qué poderosos sus prodigios!
¡Su reino es un reino eterno,
su poder dura por siempre!

Vv. 31 LXX omite los vv. 31-33. En Teod., según las ediciones modernas, vienen al comienzo del capítulo siguiente, de forma que, en Dn 4, los vv. 3,31-33 del hebreo corresponde a 4,1-3 en Teod., y, de acuerdo con esta última versión, es presentada también la numeración de LXX. En nuestra traducción, estos versículos quedan incluidos como parte de la historia siguiente.

El edicto emanado por Nabucodonosor y dirigido a todo el mundo podría ser conclusión de la historia anterior, y por ello en el texto masorético es incluído en el mismo c. 3. Sin embargo, la mención de signos y prodigios hechos por Dios al rey, y la confesión de éste del reinado eterno de Dios, llevan a considerar lo relativo a este edicto como introducción a la historia contada en el c. 4, ya que al final de la misma (4,31) el rey proclama la permanencia del reino de Dios por todas las edades. En este sentido, estos versículos se han numerado como parte del capítulo siguiente en Teodoción.

Con otras expresiones, el "reino eterno" (v. 33) ya ha aparecido en 2,44, y volverá a aparecer más adelante (7,27) como contrapuesto a los reinos humanos que se suceden en la historia. Aquí (v. 33) el "reino eterno" no tiene una relación directa con la historia narrada, ni conlleva la dimensión escatológica que presenta en otros lugares. Con todo, la afirmación de que el reino de Dios es un "reino eterno", y su reconocimiento por parte de Nabucodonosor, es importante en cuanto que supone que ese reino eterno sólo pertenece a Dios, y, por tanto, sólo Dios podrá instaurarlo un día en la tierra. Así lo entenderían los destinatarios del libro en la época seléucida, cuando en él se les anunciaba la pronta instauración de ese reino.

NABUCODONOSOR CUENTA SU SUEÑO (4,1-15)

4 1 Yo*, Nabucodonosor, estaba tranquilo y satisfecho en mi
palacio, 2 cuando tuve un sueño que me asustó. Las pesadillas
que tuve en mi lecho y las fantasías de mi mente me aterraron*.
3 Entonces ordené que se presentaran ante mí todos los sabios de
Babilonia, para que me dieran a conocer la interpretación del
sueño. 4 Vinieron los magos, adivinos, astrólogos y hechiceros y
yo les conté el sueño, pero no supieron darme su interpretación.
5 Por último se presentó ante mí Daniel, apodado Baltasar en
honor de mi dios, que era hombre dotado de inspiración divina*,
y le conté el sueño:

6 «Baltasar, jefe de los magos, como sé que estás dotado de inspiración divina y que ningún misterio se te resiste, escucha* el sueño que he tenido y dame su interpretación.

7* «Mientras estaba acostado, asaltaron mi mente estas visiones:

«Había un árbol de gran altura en el centro de la tierra.
8 El árbol creció y se hizo corpulento,
su altura llegaba al cielo
y era visible desde los confines de la tierra*.
9 Su ramaje era hermoso, y su fruto, abundante
y tenía comida para todos;
a su sombra se cobijaban las bestias del campo,
en sus ramas anidaban las aves del cielo
y alimentaba a todos los vivientes.

10 Mientras contemplaba en el lecho las visiones de mi cabeza*,
un vigilante santo* bajó del cielo
11 y gritó con voz potente*:
“Abatid el árbol, cortad sus ramas*,
arrancad sus hojas, tirad sus frutos;
que huyan las bestias de su sombra,
y los pájaros de sus ramas.
12* Dejad solo en tierra el tocón con sus raíces,
con cadenas de hierro y bronce
entre los matojos del campo.
Que lo empape el rocío del cielo
y comparta con las bestias la hierba de la tierra.
13* Que se le quite su alma humana
y se le dé un alma animal y viva así siete años”,
14* Ésta es la sentencia dictada por los Vigilantes,
la orden decretada por los Santos,
para que reconozcan todos los vivientes
que el Altísimo es el dueño de los reinos humanos:
se los da a quien quiere
y entroniza al más humilde de los hombres.

15* Éste es el sueño que yo, el rey Nabucodonosor he tenido. Tú, Baltasar, aclárame su interpretación, pues ninguno de los sabios de mi reino ha podido darme a conocer su interpretación; tú puedes hacerlo, ya que estás dotado de inspiración divina.»

V. 1 «Yo». LXX (v. 4) antepone: «En el año decimoctavo de su reinado, Nabucodonosor dijo». De esta forma indica que se trata de una nueva narración que concluirá, a diferencia de hebreo y Teod., con una carta escrita por el rey, similar al decreto de 3,31-33. Las diferencias de LXX respecto al hebreo y a Teodoción en los cc. 4-6 son tan notables que se supone una primitiva fuente aramea distinta. Señalaremos las más relevantes.

V. 2 «las pesadillas... me aterraron». LXX (v. 5): «el miedo me sobrecogió». Los vv. 2b-6 (Teod. vv. 5b-9) faltan en los LXX.

V. 5 «dotado de inspiración divina»; lit. «en el que está el espíritu de los santos dioses». Teod. (v. 8) dice: «en el que está el espíritu santo de Dios». Estas expresiones son constantes para indicar la “inspiración” (cf. vv. 6.15. etc.; 5,11).

V. 6 «escucha». Así Teod. (v. 9). El texto arameo dice: «las visiones de mi sueño (*hšezrê hšelmî*)», pero no se le ve sentido. Se propone leer *ʾšhšawwšh* («me ha sucedido»), o *hššzî* («mira»).

Vv. 7-9 En los LXX (vv. 10.12) varía sobre todo el orden: «Yo dormía y he aquí que un gran árbol había surgido de la tierra, su apariencia era enorme y no había otro

como él. Sus ramas tenían la medida de treinta estadios; bajo él buscaban refugio todas las bestias de la tierra y en él anidaban los pájaros del cielo; su fruto era abundante y bueno, y proveía a todos los vivientes. Su apariencia era enorme; su copa alcanzaba hasta el cielo y su ramaje a las nubes; llenaba lo que hay bajo el cielo; el sol y la luna estaban apoyados en él y alumbraban toda la tierra».

V. 8 «y era visible... de la tierra». Teod. (v. 11): «su copa llegaba a los confines de la tierra».

V. 10 (a) «Mientras... de mi cabeza». Teod. (v. 13a): «Mientras... en visión nocturna»; LXX: «Contemplaba en mi sueño».

(b) «un vigilante santo». Teod. (13b): «un ir» (transcripción del arameo *`îr* = santo); LXX: «un ángel con poder».

V. 11 (a) «con voz potente». LXX (v. 14) lo omite.

(b) «Abatid... de sus ramas». LXX: «Abatidlo y destruidlo, pues ha sido decretado por el Altísimo que sea arrancado y deshecho».

V. 12 LXX (v. 15) más breve y distinto: «Y dijo: Dejad en la tierra una sola raíz y que esté con las fieras en los montes y se alimente de hierba como los bueyes».

V. 13 LXX (v. 16) difiere: «Y por el rocío del cielo se trasformará su cuerpo, y siete años será alimentado con aquellos (los bueyes)».

V. 14 Según los LXX (v. 17), continúa hablando el ángel: «hasta que conozca que el Señor de los cielos tiene poder sobre todos los que están en los cielos y en la tierra, y hace con ellos cuanto quiere». A partir de aquí, los LXX presentan un texto distinto y más largo que el texto arameo y Teodoción. El rey cuenta cómo vio que el árbol era derribado y deshecho, y que, tras ello, despertó del sueño.

V. 15 En los LXX (v. 18) continúa hablando el rey, que narra cómo al amanecer llamó a Daniel, le contó el sueño y Daniel le dio la explicación.

Ahora es el rey quien hace de narrador, como si la historia que cuenta estuviese incluida en el decreto anterior. Él no va a narrar, sin embargo, toda la historia, sino únicamente el principio (vv. 1-15) y el final (vv. 31-34). En la parte central vuelve a aparecer el narrador real de la historia. Hacer hablar al rey es un recurso que da realismo y viveza al relato.

El dato cronológico de los LXX coincide con el introducido por las dos versiones griegas al comienzo del c. 3 (cf. 3,1). El que se encuentre de nuevo en los LXX podría indicar que en esta versión Dn 4 constituía originariamente el comienzo de una serie de historias (véase Introducción: Composición).

La historia que ahora se cuenta tiene cierto parecido con la del c. 2. En ambos casos se trata de un sueño del rey interpretado por Daniel, y en ambos se hace mención de un reino eterno de Dios (cf. 2,44; 4,31). Sin embargo, las diferencias son notables. Ahora Daniel actúa como un intérprete de sueños; antes lo hacía además como receptor de la revelación divina; antes, el reino de Dios era presenta-

do como una realización cercana a la época de la redacción y por tanto del lector del libro (cf. 2,44-45); ahora se trata de algo permanente que existe desde siempre y para siempre. Que esto lo reconozca y proclame el rey Nabucodonosor constituye el punto culminante del c. 4, y es lo que se pone de relieve tanto al principio como al final del mismo (cf. 4,31).

No hay constancia histórica de que Nabucodonosor padeciese una enfermedad similar a la que aquí se describe, o de que estuviese retirado del trono durante algún tiempo. Quizás esa historia se llegó a atribuir a Nabucodonosor a partir de lo que le sucedió a Nabonid, el último rey de Babilonia (555-538 a.C.), del que se sabe que se retiró a Tema, un oasis en Arabia, dejando encomendado el gobierno del reino a su hijo Baltasar. Un texto de Qumrán, conocido como *Oración de Nabonid* (4Q242), contiene la plegaria que ese rey, "relegado lejos de los hombres" en Tema (o Teimán) durante siete años a causa de una enfermedad, puso por escrito a instancias de un exorcista judío que le había curado, cuando él se arrepintió de su idolatría. El vocabulario del texto de Qumrán es muy parecido al de Dn 4, pero aquí se ha cambiado el protagonista de la historia, quizás porque ya se había cambiado en la narrativa popular o porque así lo hace el autor de Dn por motivos teológicos: mostrar el reconocimiento del verdadero Dios por parte del mayor rey pagano. El hecho de que el protagonista de la historia que se narra en el capítulo siguiente (Dn 5) tenga por protagonista a Baltasar, hijo de Nabonid, podría ser indicio de que en algún momento la sucesión de los relatos del c. 4 y del c. 5, si el del c. 4 se refería a Nabonid, tuviese más en cuenta la realidad histórica. En cualquier caso, en el c. 4 se ponen de relieve la figura de Daniel como intérprete de sueños y la confesión del Dios de Israel y de su reinado eterno por parte de Nabucodonosor.

El encuadre literario de la narración del sueño (vv. 1-4) es similar al que vimos en 2,1-3, si bien ahora es el protagonista del sueño, el rey, quien cuenta su experiencia, resaltando el miedo que le ha producido lo que ha visto. Daniel aparece no sólo como uno de los adivinos de la corte, sino como el jefe de todos ellos, de acuerdo con lo dicho en Dn 2,48; alguien que era ya bien conocido por el rey, puesto que éste sabe tanto el nombre judío, Daniel, como el nombre caldeo, Baltasar. Introducir la explicación de este nombre en la locución del rey sirve para resaltar su pensar politeísta. Lo mismo sucede con la

consideración que el rey tiene de la “inspiración divina”. Literalmente dice que Daniel es «un hombre en el que reside el espíritu de los santos dioses». Es la forma en que un pagano podía apreciar y expresar un poder extraordinario de adivinación como el que Daniel había manifestado anteriormente (cf. 2,47). Una manera parecida de expresarse se pone en boca del faraón cuando reconoce la capacidad de José para interpretar sueños (cf. Gn 41,38). En realidad, se traspasa a una mentalidad politeísta la profunda convicción judía acerca de que es Dios mismo quien otorga a hombres elegidos dones extraordinarios mediante la infusión en ellos de su Espíritu, como vemos en Nm 24,2-3 a propósito de la profecía de Balaán, o en Is 11,2 acerca de los dones que poseerá el Mesías que brotará del tronco de Jesé, o en Is 63,10-11 acerca de Moisés para conducir al pueblo, o en Ez 11,5 para profetizar. En el AT la expresión “espíritu de Dios” equivale a Dios mismo en cuanto actúa en el mundo creado (cf. Gn 1,2) y, especialmente, en el interior del hombre en orden al conocimiento. De ahí que la capacidad adivinatoria se entienda como una fuerza o presencia divina en el hombre, y se atribuya al “espíritu de Dios”. En el NT ese “espíritu” se mostrará con tal fuerza que dará pie a considerarle con carácter personal (cf. Jn 14,17; Hch 2,17).

Sobre el significado del nombre de Baltasar, cf. Dn 5,1, y sobre el puesto que ocupa Bel en el panteón babilónico, cf. Dn 14,3.

El contenido del sueño (vv. 7-14) está ya cargado de simbolismo. El árbol como imagen de una nación grande aparece en Ez 17,1-10,22-24, donde se pone en contraste con la viña que el Señor plantará. En Ez 31,3-14 un cedro que será abatido simboliza al faraón, y en Is 10,32-34 se habla del castigo de Israel con metáforas tomadas de las partes del árbol, justo antes de la promesa del vástago que “saldrá del tronco de Jesé”. Las dimensiones, la frondosidad y el carácter universal de los beneficios del árbol del sueño hacen pensar ya en seguida en un imperio como el de Nabucodonosor, especialmente después de haber leído el significado de la cabeza de oro de la estatua en Dn 2,36.

La orden inmediata de derribar el árbol se atribuye a un “vigilante santo” que baja del cielo, es decir, a un ángel que trasmite a su vez una orden divina (vv. 10-11). Llamar a los ángeles “vigilantes” es común en la literatura de carácter apocalíptico. Los cc. 6-34 de *Henoc etiópico* (1 Hen), anteriores a Dn, son conocidos como “*Libro de los Vigilantes*”, porque con ese término son designados tanto los ángeles caídos, que

bajaron a la tierra y enseñaron el mal a los hombres (cf. Gn 6,1-4), como los que en nombre de Dios se opusieron a ellos. A estos últimos se les llama "santos ángeles vigilantes" (1 Hen 15,9), para distinguirlos de los anteriores. La misma terminología se encuentra en el *Libro de los Jubileos*, quizás también anterior a Dn, y en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, que incluyen materiales de diversas épocas. La determinación de un "vigilante santo" en Dn 4,10 supone por tanto la creencia en la existencia de otros ángeles o vigilantes infieles a Dios y adversos al hombre. Llamar a los ángeles "vigilantes" deriva de la idea de que Dios conoce lo que sucede en cualquier parte, convicción que en la imponente visión de Ezequiel se representa mediante los ojos alrededor de las ruedas que acompañan a los seres que llevan el carro divino (Ez 1,18; cf. Ap 4,8), y en Zacarías diciendo que «los ojos de Yahvé recorren toda la tierra» (Za 4,10). Los ángeles vigilantes son entendidos como los mediadores de ese conocimiento divino, y de ahí deriva también su función de conocer cómo son los hombres, y de enseñarles lo bueno o lo malo. Tal puede ser en último término el sentido de llamarles "vigilantes". En el sueño de Nabucodonosor el "vigilante santo" da a conocer el designio de Dios sobre el rey.

El que quede en tierra el tocón con sus raíces (v. 12) indica que, aunque el árbol va a ser destrozado, permanece la posibilidad de que crezca de nuevo, como explícitamente se dirá en la interpretación (v. 23). Las cadenas de hierro y bronce expresan la dureza de la fuerza que le obligará a permanecer en aquella situación. Por otro lado, el árbol, más allá del simbolismo que hemos visto en los profetas, adquiere aquí el carácter de persona (v. 13), de manera que después será fácil ver en él simbolizado al gran rey (vv. 17-19).

Como sucedía en el c. 2, también ahora las imágenes del sueño están construidas en orden a la interpretación posterior y a su cumplimiento. Desde ahí se ha de entender que el significado de «se le quite el alma humana» (v. 13) es propiamente que sea alejado de los hombres; la frase aramea podría traducirse por "sepárese su corazón de los hombres". No se trata de una transformación en animal, sino de vivir como los animales. Los "siete años", dato que aparece también en la *Oración de Nabonid* de Qumrán, tiene el significado de tiempo completo en el que se cumple el castigo para llegar a la conversión.

"Vigilantes" y "Santos" (v. 14) están en paralelismo, y son dos formas de designar a los mismos ángeles (cf. v. 23; 8,13s). Si se les atri-

buye el dictado de la sentencia es en el sentido de que ellos la transmiten y la dan a conocer de parte de Dios. Esa sentencia tiene aquí una finalidad didáctica de carácter universal, si bien en la interpretación y cumplimiento del sueño la finalidad se concreta en orden al rey (cf. vv. 22 y 29). La designación de Dios como "el Altísimo" (cf. 3,26) viene motivada por el contexto del relato situado en ámbito pagano, y por lo que ahí se dice de Dios, "dueño de los reinos humanos". La entronización del más humilde recuerda la elección de David en 1 S 16,1-13.

DANIEL INTERPRETA EL SUEÑO (4,16-24)

16* Entonces Daniel, apodado Baltasar, quedó un instante per-
plejo y aturdido por sus pensamientos. El rey le dijo: «Baltasar,
no te asuste el sueño ni su interpretación.» Respondió Baltasar:
«¡Señor, que este sueño se refiera a tus enemigos y su interpre-
tación a tus adversarios! 17 Ese árbol que viste crecer y hacerse
corpulento, cuya altura llegaba al cielo y que era visible desde
toda la tierra, 18 que tenía hermoso ramaje y fruto abundante, que
tenía comida para todos, bajo cuya sombra se cobijaban las bes-
tias del campo y en cuyas ramas anidaban las aves del cielo,
19* eres tú, oh rey, que te has hecho grande y poderoso, tu gran-
deza ha aumentado y ha llegado hasta el cielo, y tu soberanía se
extiende hasta los confines de la tierra.

20 «En cuanto al vigilante santo que el rey vio bajar del cielo y
decir: "Abatid el árbol, destruidlo, pero dejad en tierra el tocón
con sus raíces, con cadenas de hierro y bronce, entre los matojos
del campo; que lo empape el rocío del cielo y comparta la suer-
te con las bestias del campo y que viva así siete años", 21* ésta es
su interpretación, majestad, y la decisión que el Altísimo ha
tomado respecto a mi señor, el rey:

22* «Serás apartado de los hombres
y vivirás con las bestias del campo;
te darán de comer hierba, como a los toros,
y quedarás empapado por el rocío del cielo;
así vivirás durante siete años,
hasta que reconozcas
que el Altísimo es el dueño de los reinos humanos
y que se los da a quien quiere.

[23] «La orden de conservar el tocón y las raíces del árbol significa que tu reino se te devolverá cuando hayas reconocido que todo poder viene de Dios. [24] Por tanto, majestad, acepta mi consejo: expía tus pecados con obras de justicia y tus delitos socorriendo a los pobres, para que tu felicidad sea duradera*.»

V. 16 En los LXX (v. 19) es el mismo rey quien sigue contando la interpretación que Daniel le hiciera del sueño, y ésta presenta en los versículos siguientes algunos rasgos propios.

V. 19 LXX (v. 22) aduce también la arrogancia del rey contra el Señor y sus ángeles al profanar el templo a causa de los pecados del pueblo.

V. 21 En los LXX (v. 24) son el Altísimo y sus ángeles quienes van a cumplir la sentencia.

V. 22 LXX (v. 25) presenta un texto más breve: «Te arrojarán a la cárcel y te enviarán a un lugar desierto».

V. 24 «tu felicidad sea duradera». Teod. (v. 27): «Dios hará duradera tu felicidad». Los LXX señalan que el rey obtendrá piedad y volverá a su trono.

El hecho de que Daniel quede turbado al conocer el sueño (v. 16) indica que en seguida conoce su significado, es decir, que ya sabe cuál es la interpretación aplicada al rey. Éste, en cambio, aparece ahora tranquilo, porque no la conoce.

La interpretación, en la que se recogen literalmente los términos del sueño, se desarrolla en tres afirmaciones ya esperadas: el árbol es el rey (vv. 17-19); la sentencia sobre el árbol es la decisión que el Altísimo ya ha tomado respecto a él (vv. 20-22); y el tocón es la garantía de que será repuesto en el trono cuando reconozca que su reino le ha sido dado por Dios (vv. 23).

La recomendación que Daniel hace al rey (v. 24) tiene carácter sapiencial; se refiere a cómo podrá alcanzar el perdón divino tras el cumplimiento de la sentencia, y a su posterior vida feliz en su trono. Enlaza con la enseñanza de Ezequiel de que si el malvado se convierte de sus crímenes no morirá (Ez 18,21). El verbo arameo que traducimos por "expiar" (*peraq*) significa propiamente "romper", en nuestro caso romper el pecado, deshacerlo, y en este sentido, expiar. Esto se realiza mediante "las obras de justicia", o literalmente "por la justicia" (*bessidqâ*), que significa no tanto la justicia legal o la justicia entre los hombres cuanto la relación fiel entre Dios y el hombre, y, en el caso del hombre, la piedad ante Dios. Aquí, esa "justicia" se con-

creta en la limosna, a la que se da valor expiatorio, como vemos también en Tb 12,9 donde se dice que «la limosna libra de la muerte y purifica del pecado» (cf. Tb 14,11) y en Sir 3,30 que afirma que «la limosna perdona los pecados».

CUMPLIMIENTO DEL SUEÑO (4,25-34)

25* Todo esto le sucedió al rey Nabucodonosor. 26 Al cabo de
doce meses, estaba el rey paseándose por la terraza del palacio
real de Babilonia, 27 e iba diciendo: «*¿No es ésta* la gran Babilonia
que yo he convertido en residencia real con la fuerza de mi poder
y en honor de mi majestad?» 28* Aún estaba hablando el rey, cuan-
do una voz bajó del cielo:
«¡Contigo hablo, rey Nabucodonosor!
Se te ha quitado el reino.
29 Serás apartado de los hombres,
vivirás con las bestias del campo;
te darán de comer hierba, como a los toros,
y así vivirás durante siete años,
hasta que reconozcas que el Altísimo es el dueño de los reinos humanos,
y que se los da a quien quiere.»
30* Inmediatamente estas palabras se cumplieron en Nabucodonosor: fue apartado de los hombres, se alimentó de hierba como los bueyes, su cuerpo quedó empapado por el rocío del cielo y le salieron pelos como plumas de águila* y uñas como las de las aves.
31* «Al cabo del tiempo fijado, yo, Nabucodonosor, levanté mis ojos al cielo y recobré la razón; entonces bendije al Altísimo,
alabé y glorifiqué al que vive por siempre,
su poder es eterno,
y su reino perdura de edad en edad.
32 Nada cuentan ante él todos los habitantes de la tierra,
y hace lo que quiere con el ejército del cielo
y con los habitantes de la tierra.
No hay nadie que resista a su poder
o le pida cuentas de lo que hace.

[33*] «En aquel momento recobré la razón y recuperé también majestad y esplendor, para gloria de mi reino; mis consejeros y mis magnates me reclamaron, se me restableció en el trono y se me dio un mayor poder. [34] Y ahora yo, Nabucodonosor,
alabo, ensalzo y glorifico al Rey del cielo,
porque todas sus obras son verdad,
todos sus caminos, justos,
y puede humillar a los que actúan con soberbia.»

V. 25 En LXX (v. 28) también interviene ahora el narrador diciendo que «cuando Nabucodonosor escuchó la interpretación guardó las palabras en su corazón».

V. 28 Según LXX (v. 31), la voz alude a los reyes a los que Dios dará el reino de Babilonia: primero a un hombre insignificante; después a un rey de Oriente.

V. 30 (a) En LXX (v. 33) continúa el discurso de la voz del cielo, que dice: «Hasta que todo se cumpla sobre ti, sin faltar nada». Luego comienza a hablar de nuevo el rey contando cómo se cumplió en él al detalle el castigo anunciado.

(b) «como plumas de águila». Teod. (v. 33b): «como de león».

Vv. 31-32 LXX (vv. 34-35) presenta un contenido distinto: el mismo rey explica cómo su curación se debió a su contrición y a su oración, y que un ángel se le aparece en sueños invitándole a reconocer a Dios y anunciándole que le sería devuelto el reino.

Vv. 33-34 LXX (vv. 36-37) sólo habla de devolvérsele a Nabucodonosor el reino y la gloria, e introducen después una larga confesión del rey en la que reconoce al Dios creador de todas las cosas, Señor de señores y Rey de reyes, le adora por los prodigios que ha realizado con él, y promete ofrecerle sacrificios y practicar el bien junto con su pueblo. Después el rey escribe una carta a todos los pueblos, regiones y lenguas, comunicándoles lo que ha hecho con él el Dios Grande, cuyo reino dura para siempre.

El sueño no se cumple de forma inmediata, sino transcurrido un tiempo, concretamente un año (v. 26). El dato puede entenderse como tiempo de oportunidad de conversión para el rey, la cual no se habría dado, o como indicación de que el designio divino se cumple, aunque parezca que se retrasa. Esta segunda interpretación parece más acorde con la manera en que se inicia la narración del cumplimiento del sueño (v. 25).

El paseo del rey por la terraza de su palacio y su retórica pregunta (v. 26b-27) proporcionan solemnidad a la escena. El monarca autoafirma su magnífica obra sin ninguna referencia ni siquiera a sus dioses. Aparece como tipo de la soberbia humana, que todo lo atribuye a su poder y encaminado a su propia gloria. De la actividad constructora de Nabucodonosor dan testimonio numerosas inscripciones halladas en las ruinas de aquella ciudad deslumbrante y una de las maravillas de la antigüedad: «La flor de los reinos, prez y orgullo de

Caldea», la califica Is 13,19. Pero los profetas no se fijan en su hermosura y grandiosidad, sino en que ha sido la potencia invasora y ha llevado cautivos a los judíos. Sobre ella y su caída se pronuncian duros oráculos (cf. Is 13,1; 21,9; Jr 50-51), y en el relato de la torre de Babel ésta viene a ser considerada símbolo de la soberbia humana contra Dios (cf. Gn 11,1-9). La expresión usada por el rey, "la gran Babilonia" es recogida en el Apocalipsis y aplicada a Roma, para resaltar su orgullo, su perversidad y su carácter demoníaco (cf. Ap 18,2), como antítesis de la Jerusalén celestial. De ahí que, al estilo de los profetas, en el Apocalipsis se anuncie también su caída estrepitosa y ejemplar (cf. Ap 14,8; 18,2.14; etc.).

La voz que baja del cielo (v. 28) dice exactamente lo mismo que Daniel al interpretar el sueño (cf. v. 22), si bien ahora interpelando directa y personalmente a Nabucodonosor, y condensando en una frase la realidad más importante de su cumplimiento: «se te ha quitado el reino». Que ahora no hable un ángel, sino directamente la voz del cielo, indica que ya no se trata de un anuncio, sino de una decisión tomada en el ámbito divino. Puesto que no se dice quién le quita el reino, hemos de pensar que se trata del propio Dios, cumpliéndose así que «él es el dueño de los reinos humanos y se los da a quien quiere» (v. 29).

La narración no es muy explícita sobre lo que le pasó al rey, salvo que vivió como los animales (v. 30). Deja entender que se trata de una situación de locura, si bien en el trasfondo simboliza el abismo al que cae el hombre cuando no reconoce la soberanía de Dios. Existe una tradición, citada por Eusebio de Cesarea en *Praeparatio evangelica* IX 41,6 a partir de la obra de Abidene *Sobre los asirios,* que cita a su vez a Megasthenes (ca. 280 a.C.), de que Nabucodonosor, poseído por algún dios, predijo desde la azotea de su palacio la conquista de Babilonia por los persas y lanzó sobre el invasor la maldición de que «sea arrastrado por el desierto donde no existe ciudad alguna ni huellas humanas, donde pacen las bestias salvajes y anidan los pájaros, y vague solo entre rocas y barrancos». Según esa misma tradición, tras la predicción, Nabucodonosor desapareció inmediatamente y le sucedió su hijo. Sólo vagamente algunos elementos de esa tradición tienen cierto parecido con lo que aquí se narra de Nabucodonosor. El autor de la historia de Daniel, en todo caso, no depende directamente de ella, sino que intenta mostrar cómo llegó el rey a reconocer la soberanía de Dios mediante un castigo correctivo y pasajero por su soberbia.

El relato se cierra haciendo de nuevo de narrador el mismo rey (vv. 31-34), dejando así entender que tanto el sueño como la conversión van unidos al edicto de 3,31-33. El "tiempo fijado" equivale al transcurso de los siete años, símbolo de tiempo cumplido (cf. vv. 22.29). Levantar los ojos al cielo (v. 31) significa implorar a Dios, como explica con más detalle la versión de los LXX. Entonces el rey recupera su dignidad humana y es capaz de reconocer la soberanía de Dios. Tal reconocimiento se despliega en alabanza, y se expresa ya en el mismo nombre de "el Altísimo", puesto en boca del rey, y en la proclamación de lo que Dios es y de lo que puede hacer. En un segundo momento, el rey recupera su dignidad real y su reino, sobreentendiéndose que es Dios quien se lo otorga de nuevo (v. 33). En la alabanza final (v. 34) quedan recogidas expresiones propias de la tradición judía sobre la fidelidad de Dios en su actuar (cf. Dt 32,4; Dn 3,27), y se aplican a lo que le ha sucedido al rey por su soberbia.

La historia narrada en este capítulo tiene el aspecto de una historia ejemplar, que sigue el modelo de la teología deuteronomista: al pecado sigue el castigo divino, a éste la conversión y tras ella el alejamiento del castigo y el restablecimiento del don. Pero, al mismo tiempo, el relato pone de relieve algo que se inserta profundamente en la trama del conjunto de Daniel: que el poder ejercido por los reyes de la tierra está subordinado al poder de Dios y que éste lo otorga a quien quiere y lo retira cuando quiere. En ello se apoyará el mensaje de las visiones de la segunda parte del libro. A los destinatarios del libro en la época de Antíoco Epífanes, esta historia de Nabucodonosor les hacía ver que podían esperar la inminente caída del tirano.

CAPÍTULO 5

EL FESTÍN DE BALTASAR
(5,1 – 6,1)

**5 1* El rey Baltasar ofreció un gran banquete a mil de sus dig-
natarios y en presencia de ellos se puso a beber vino. 2 Bajo
los efectos del vino, Baltasar mandó traer los vasos de oro y plata
que su padre Nabucodonosor se había llevado del templo de
Jerusalén, para que bebieran en ellos el rey, sus dignatarios, sus
mujeres y sus concubinas*. 3 Trajeron, pues, los vasos de oro y
plata* tomados del templo, de la casa* de Dios, en Jerusalén y
bebieron en ellos el rey, sus dignatarios, sus mujeres y sus con-
cubinas. 4 Y mientras bebían vino, alababan a sus dioses de oro y
plata, de bronce y hierro, de madera y piedra*. 5 De repente apa-
recieron unos dedos de mano humana* que se pusieron a escri-
bir frente al candelabro, en la cal del muro del palacio real, y el
rey vio el trozo de mano que escribía. 6 Entonces el rey palideció,
se le turbó la mente, se le aflojaron las articulaciones de las
caderas y le entrechocaron las rodillas*. 7 El rey a gritos mandó
a buscar a los adivinos, *astrólogos y magos*, y dijo a los sabios de
Babilonia*: «El que lea y me interprete este escrito, será vestido
de púrpura, llevará un collar de oro al cuello y ocupará el tercer
lugar del reino.» 8 Acudieron todos los sabios del rey, pero fueron
incapaces de leer e interpretar al rey el escrito. 9* Entonces el rey
Baltasar se turbó mucho y cambió de color, y sus dignatarios
quedaron desconcertados.**

**10* La reina, al oír las palabras del rey y de sus dignatarios,
entró en la sala del banquete y dijo: «¡Viva el rey por siempre!
Que no se turbe tu mente ni palidezca tu semblante. 11 En tu
reino hay un hombre dotado de inspiración divina que ya en el
reinado de tu padre* demostró luz, inteligencia y sabiduría**

semejante a la de los dioses. Tu padre, el rey Nabucodonosor, lo nombró jefe de los magos, adivinos, hechiceros y astrólogos, [12] ya que este Daniel, a quien el rey puso el nombre de Baltasar, tenía un don extraordinario*, un saber y una inteligencia capaces de interpretar sueños, de descifrar enigmas y de resolver problemas. Así pues, que llamen a Daniel y él dará la interpretación.»

Vv. 1-12 LXX antepone un resumen de la historia en el que recoge la celebración del banquete con dos mil invitados, la adoración a los ídolos y no al Dios Altísimo, y la interpretación de las palabras escritas. Después, a lo largo del capítulo, presenta una redacción más breve, y difiere bastante respecto al original arameo y a Teod.

V. 2 LXX evita en todos los lugares «sus mujeres y sus concubinas», y sólo dicen «sus compañeros».

V. 3 (a) «y plata», según Teod. Falta en arameo.
(b) «de la casa». Teod. lo omite.

V. 4 En LXX a esa idea se añade: «no adoraron al Dios eterno que tiene poder sobre sus vidas».

V. 5 LXX: «como de mano».

V. 6 LXX añade: «los amigos del rey se alegraron».

V. 7 LXX detalla que los sabios caldeos entraron a ver la escritura, y adelanta ya, aunque lo repite en v. 8, que no pudieron interpretarla, por lo que el rey dio un decreto con lo que sigue.

V. 9 LXX dice, en cambio, que el rey informó a la reina sobre aquel signo y le comunicó que los sabios no podían interpretarlo.

Vv. 10-12 En LXX el narrador cuenta que la reina le recordó al rey la existencia de Daniel, y sólo en v. 11 se introduce el discurso directo de la reina, en el que falta la sugerencia de llamar a Daniel.

V. 11 «tu padre». Arameo añade: «oh rey».

V. 12 «don extraordinario»; lit. «un espíritu superior». LXX: «un espíritu santo».

La presente historia completa las narradas en los cc. 2 y 4, y muestra, lo mismo que aquellas, que «Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños» (1,17). En este caso no se trata de sueños o visiones nocturnas, sino de una misteriosa visión del rey en estado consciente. Con todo, la estructura del relato es similar a la de los anteriores: primero se expone la visión (vv. 1-12); después, la interpretación de Daniel (vv. 13-28); finalmente, la reacción del rey y el cumplimiento de las palabras de Daniel (vv. 29-31). El pasaje presenta una clara unidad literaria.

La figura de Baltasar, hijo de Nabucodonosor y descendiente suyo en el trono tal como aquí aparece (cf. vv. 11.18), no concuerda con la realidad histórica. Menos aún la conclusión del relato al decir que a

la muerte de Baltasar recibió el reino de Babilonia Darío el Medo (cf. 6,1), figura totalmente desconocida, pues en realidad fue Ciro el persa el que conquistó Babilonia en el 539 a.C. A Nabucodonosor le sucedió su hijo Evil Merodac, y más tarde ocupó el trono Nabonid, un usurpador, que fue el último rey de Babilonia (555-539), y del que era hijo Baltasar. Pero éste último no llegó a reinar; únicamente dirigió los asuntos de estado durante un tiempo en que Nabonid se retiró a Teima (véase comentario a 4,1-15). Cuenta Herodoto que Nabonid había tomado por esposa a una hija de Nabucodonosor llamada Notocris; por ello Nabucodonosor podría considerarse ascendiente de Baltasar, pero en ningún caso su padre.

No es fácil determinar si el autor del relato depende en esas noticias de un desconocimiento preciso de la historia, o si la presenta así intencionadamente como una manera de advertir que el personaje Baltasar tiene sobre todo carácter simbólico. Las acciones de este rey, especialmente la profanación de los vasos sagrados mencionada dos veces (cf. 5,4.23), llevaría al lector a pensar en Antíoco IV Epífanes (cf. 1 M 1,20-24; 2 M 5,11-16). En cuanto a la inserción de Darío el Medo, quizás es un artificio para completar los cuatro reinos que habían sido representados en los metales de la estatua del c. 2.

El narrador de esta historia de Baltasar la hace conectar directamente con la contada en el capitulo anterior a propósito de Nabucodonosor, a la que cita expresamente (cf. vv. 11-12.18-21). De esta forma establece entre ambas una conexión que mostraría cómo, en efecto, la actuación de Daniel tuvo lugar bajo el último rey babilónico y continuó hasta la llegada de Ciro el persa, según el esquema de 1,21. Una función similar juega la mención de Darío el Medo al final.

En el conjunto de Dn esta historia, además de seguir presentando a Daniel como intérprete de sueños y visiones, juega el papel de mostrar cómo y por qué cayó el imperio de los caldeos. Fue a consecuencia de la idolatría, del engreimiento contra Dios y del sacrilegio del último de sus reyes. Así queda escenificado en la descripción del banquete dado por el rey, en el juicio divino mostrado por escrito e interpretado por Daniel, y en su cumplimiento mediante la muerte repentina del rey.

El banquete de Baltasar (vv. 1-4) tiene rasgos de gran ampulosidad, dado el número de participantes. Hay una coincidencia con informaciones de Herodoto y Jenofonte acerca de que la noche en

que cayó Babilonia se celebraba una gran fiesta. Pero no es eso lo que aquí centra la atención, sino la utilización sacrílega de los vasos sagrados traídos del templo de Jerusalén y el beber en honor de ídolos cuya inoperancia se refleja en los mismos materiales de los que están fabricados (cf. Ba 6,24.26; Is 40,19-20; Sal 135,15-17). En ellos pretenden el rey y sus dignatarios encontrar la seguridad de su reino. Quizás el nombre de Baltasar (*Bel-sar-usur*: "Bel protege al rey") adquiere relieve en ese contexto. Es el escenario perfecto para que se manifieste la acción del Dios vivo.

El escrito sobre la pared (vv. 5-6) es atribuido a una mano misteriosa, como si ésta no estuviese sustentada por un cuerpo. La imagen sugiere la acción divina mediante un mensajero, si bien éste es invisible al rey. Que el mensaje se dé por escrito significa que se trata de una determinación ya establecida. En el trasfondo están las profecías contra los reyes que asolaron Israel (cf. Is 50,5-19) y la visita de Dios "al rey de Babilonia por su delito" (Jr 25,12), que se van a ver cumplidas en este momento.

La reacción del rey (v. 6) y la manera en que se llega a la interpretación de aquel escrito (vv. 7-8) son similares a los ya descritos en el c. 2 a propósito del sueño de Nabucodonosor. Un elemento nuevo lo constituye la recompensa concreta ofrecida a quien lea e interprete el escrito (v. 7). Se trata de signos de nobleza y autoridad, pero se nos escapa el significado preciso que tiene ser "el tercero". Quizá sea un indicio de la historia real, según la cual Baltasar ocuparía el segundo lugar después de Nabonid, que le había puesto temporalmente al frente del reino. O quizá se alude a una especie de triunvirato ministerial del que se hablaría en Dn 6,3. El collar de oro recuerda el que puso el faraón a José al nombrarle primer ministro en Egipto (cf. Gn 41,42).

Otro elemento nuevo es la intervención de la reina (vv. 10-12). No deja de sorprender que, al igual que en el c. 2, habiendo sido nombrado Daniel jefe de los que tenían el oficio de interpretar las cosas al rey (v. 11), no hubiese sido consultado antes. En realidad, está indicando que el narrador no considera a Daniel en el mismo orden o nivel que los sabios de Babilonia. La intervención de la reina y su discurso, que guardan cierto paralelismo con los de Arioc en 2,25, sirven para conectar la historia con la del capítulo anterior, y resaltar, prácticamente con los mismos términos, la inspiración de la que goza Daniel, en cuanto que en él reside el espíritu de los dioses (cf. 4,5-6).

El que la reina recuerde lo que sucedió con Nabucodonosor reflejaría, a nivel del relato, que se trata de la reina madre, esposa de aquel rey; en el ámbito histórico podría tratarse de la esposa de Nabonid, hija de Nabucodonosor.

DANIEL INTERPRETA LO ESCRITO (5,13-28)

**13* Inmediatamente Daniel fue introducido ante el rey, y éste le
preguntó: «¿Eres tú Daniel, uno de los judíos deportados que mi
padre el rey trajo de Judá? 14 He oído decir que estás dotado de
inspiración divina y que posees luz, inteligencia y una sabiduría
extraordinaria. 15 Han traído a mi presencia a los sabios y adivinos
para que leyeran y me interpretaran este escrito, pero han sido
incapaces de descubrir su sentido. 16 He oído decir que tú puedes
dar interpretaciones* y resolver problemas. Pues bien, si logras
leer e interpretarme este escrito, serás vestido de púrpura, llevarás un collar de oro al cuello y ocuparás el tercer lugar del reino.»**
**17* Daniel tomó la palabra y respondió al rey: «Quédate con tus
regalos y da tus obsequios a otro, pues yo de igual manera leeré e
interpretaré al rey este escrito. 18 Majestad, el Dios Altísimo dio a
tu padre Nabucodonosor soberanía, poder, fama y honor. 19 Y en
virtud de este poder, todos los pueblos, naciones y lenguas lo temían y temblaban ante él. Mataba o dejaba vivir a voluntad, ensalzaba y humillaba a su antojo. 20 Pero, como se volvió soberbio y arrogante, fue destronado y despojado de su gloria. 21 Fue apartado de
los hombres y adquirió naturaleza animal; convivió con los asnos
salvajes y comió hierba como los toros, con el cuerpo empapado
por el rocío del cielo, hasta que reconoció que el Dios Altísimo es
el dueño de los reinos humanos y entroniza a quien quiere. 22 Pero
tú, Baltasar, su hijo, aun sabiendo todo esto, no te has humillado,
23 sino que te has rebelado contra el Señor del Cielo y has mandado traer aquí los vasos de su templo, para beber en ellos junto con
tus dignatarios, tus mujeres y tus concubinas. Habéis alabado a
dioses de plata y oro, de bronce y hierro, de madera y piedra, que
ni ven ni oyen ni entienden, pero no has honrado al Dios que tiene
en sus manos tu vida y todos tus caminos. 24 Por eso, Dios ha enviado esa mano que trazó este escrito. 25 Lo que está escrito es: *Mené**,
Téquel y *Perés*. 26 Y ésta es su interpretación: *Mené*: Dios ha *conta-***

***do* los días de tu reinado y les ha puesto fin; [27]*Téquel*: has sido *pesado* en la balanza y te falta peso; [28]*Perés*: tu reino se ha *dividido* y ha sido entregado a medos y persas.»**

Vv. 13-16 LXX introduce la locución del rey del mismo modo que el original arameo, pero la presenta de forma más breve, quedando prácticamente reducida al contenido del v. 16b.

V. 16 «dar interpretaciones». Teod. lo omite.

Vv. 17-28 LXX expone que Daniel se situó ante las escrituras, las leyó y después contestó al rey. La respuesta de Daniel es bastante más breve que en arameo y Teod. Comienza diciendo al rey las tres palabras escritas, pero sólo en traducción griega («ha sido contado, ha sido imputado, ha sido removido»); omite el contenido de los vv. 18-22, y, tras acusar al rey de adorar a los ídolos y no al Dios vivo del que dependen su vida y su reino, interpreta las palabras: «ha sido contado tu tiempo de reinado, tu reino se acaba, y tu reino ha sido abreviado y dado a medos y persas».

V. 25 «Mené». Arameo: «Mené mené».

El rey habla a Daniel, al que curiosamente llama por su nombre judío (v. 13), tal como lo ha oído a la reina (el narrador reafirma así la inspiración de Daniel), y le ofrece la recompensa ya anunciada en v. 7 (v. 16). Daniel, por su parte, manifestando que no actúa por el interés de la recompensa sino por ayudar al rey (v. 17), recuerda a éste con detalle lo sucedido a su padre, es decir, la historia narrada en el c. 4, para recriminarle el no haber aprendido la lección y seguir manteniendo una conducta sacrílega e idólatra (vv. 22-23). Llevando la reprensión al rey a un ámbito personal, Daniel no le recuerda ahora que Dios es el que dispone de los reinos (cf. 4,14.29), sino que Él tiene en sus manos la vida y destino de cada hombre (v. 23); enlaza con la afirmación final de la confesión de Nabucodonosor en 4,34.

A continuación, primero Daniel descifra los signos (v. 25), después los interpreta (vv. 26-28). Son acciones distintas, similares a las que llevó a cabo con el sueño de Nabucodonosor en el c. 2: primero adivinó el sueño; después lo interpretó. Las tres palabras (cuatro en el texto arameo, sin que se sepa bien por qué) significan seguramente tres unidades de peso o monedas: la mina, el shéquel y alguna parte o división del shéquel o de la mina. La última aparece en arameo en forma plural (*parsîn*), mientras que las versiones griegas la transcriben en singular (*paras*). La interpretación de Daniel juega con esos términos, manteniendo las consonantes y cambiando las vocales, de forma que resultan tres verbos, cuyo significado aplicado a Baltasar y a su reino va a

ser el contenido de la interpretación: el verbo *mana* que significa medir (v. 26); el verbo *tequel* que significa pesar (v. 27), y el verbo *paras* que significa dividir (v. 28). La forma plural empleada en este último término coincide con el nombre de "persas", de manera que ahí se da un doble juego de palabras. En realidad, el reino babilónico no fue dividido, sino que pasó entero a manos de los persas; en la perspectiva de Dn, sin embargo, los medos suceden a los babilonios (cf. 6,1), y aquí se querría indicar que los despojos de Babilonia fueron divididos entre unos y otros. "Medos y persas", asociados en Est 1,3.14.19 y en Dn 6,9.16; 8,20, son concebidos como dos pueblos que actúan desde la misma zona geográfica. En el texto no hay indicios para aplicar el valor decreciente de las medidas o monedas significadas en los términos escritos a la sucesión de reyes cada vez más débiles.

REACCIÓN Y MUERTE DEL REY (5,29 – 6,1)

[29] Entonces Baltasar mandó vestir de púrpura a Daniel, poner-
le un collar de oro al cuello y proclamarlo como tercer manda-
tario del reino.
[30*] Aquella misma noche fue asesinado Baltasar, el rey de los
caldeos.
6 [1] Y Darío el medo, que tenía sesenta y dos años, se apoderó
del reino.

Vv. 30s LXX presenta otros datos: «La sentencia sobrevino al rey Baltasar, y el reino fue quitado a los caldeos y fue dado a los medos y a los persas. Y Artajerjes el medo recibió el reino».

Recompensando a Daniel, el rey cumple su promesa (v. 29). Sin embargo, de esta acción del rey no puede deducirse su conversión, ni que ésta llegase demasiado tarde. Sí hay que notar que, a diferencia de lo que sucede al final de las historias ya narradas de Nabucodonosor, o de la de Darío en el capítulo siguiente, aquí Baltasar no hace profesión de reconocimiento del Dios supremo.

Tenemos información por Jenofonte del asesinato del rey de Babilonia cuando las tropas persas tomaron la ciudad. El texto bíblico no viene a confirmarlo; sólo muestra que el castigo por su idolatría y sacrilegio vino inmediatamente sobre Baltasar (v. 30), y que Dios con-

cedió el reino a otro, a Darío el medo (6,1). La figura de este rey no encaja en los datos históricos. Darío es el nombre de varios reyes persas, el más importante de los cuales fue Darío I (522-486 a.C.), el gran organizador del imperio persa. Por otra parte, el imperio de los medos se había impuesto tiempo atrás, después de la caída de Nínive (612 a.C.), capital del imperio asirio. Cuando Ciro conquistó Babilonia, se había hecho antes con el control sobre los medos, que no representaban ninguna potencia. Es posible que, al dar la referencia de 6,1, el autor de Dn esté influenciado por oráculos proféticos anteriores que, puesto que los medos habían hecho caer a Asiria, también presagiaban la caída de Babilonia por su medio (cf. Is 13,17; 21,2; Jr 51,11.28). En cualquier caso, la indefinición histórica de Darío el medo contribuye a acentuar el carácter simbólico y teológico de estas historias.

El interés de la historia de Baltasar para los lectores de Dn en la época seléucida estriba en que en ella se muestra por un lado el poder del Dios vivo, el Dios de Israel, sobre los ídolos de los paganos; y, por otro, en cómo llega el castigo divino a los profanadores del templo y sus objetos sagrados. Si en la figura de Baltasar se puede ver simbolizado a Antíoco IV Epífanes, esta historia acrecentaría la esperanza de que el final de éste no tardaría en llegar. De manera similar a como sobrevino el fin de Baltasar inmediatamente después de que Daniel diese la interpretación de lo escrito en la pared del palacio real, llegará el fin del perseguidor Antíoco después de que Daniel ofrezca la interpretación de la historia de los imperios en sus visiones en la segunda parte del libro.

CAPÍTULO 6

DANIEL EN EL FOSO DE LOS LEONES (6,2-29)

ENVIDIA DE LOS SÁTRAPAS (6,2-10)

**2* Darío decidió nombrar en su reino ciento veinte sátrapas
para que gobernasen el reino, 3 bajo el mando de tres ministros
–entre los que estaba Daniel–, a quienes los sátrapas debían ren-
dir cuentas, con el fin de impedir el menoscabo de los intereses
del rey. 4 Daniel sobresalía entre los ministros y los sátrapas por
sus extraordinarias dotes, por lo que el rey proyectaba ponerlo*
al frente de todo el reino. 5 Entonces los ministros y los sátrapas
se pusieron a buscar algún motivo de acusación contra Daniel en
lo referente a la administración del reino; pero no pudieron
encontrar ningún indicio de acusación o falta, pues era leal y no
se le podían reprochar negligencias o irregularidades*. 6 Y aque-
llos hombres se dijeron: «No encontraremos ningún motivo de
acusación contra este Daniel si no es en materia de observancia
religiosa.» 7 Los ministros y sátrapas se presentaron, pues, inme-
diatamente ante el rey y le dijeron: «¡Viva el rey Darío por siem-
pre! 8 Todos los ministros del reino, prefectos, sátrapas, conseje-
ros y gobernadores aconsejan unánimemente que se promulgue
un edicto real con esta prohibición: Todo aquel que en el plazo de
treinta días dirija una oración a cualquier dios u hombre, fuera
de ti, majestad, será arrojado al foso de los leones. 9 Así pues,
majestad, sanciona esta prohibición y firma el edicto, para que no
se modifique, conforme a la ley irrevocable de los medos y per-
sas*.» 10 Ante esto, el rey Darío firmó el edicto con la prohibición*.**

V. 2 LXX trae una redacción diferente de todo el capítulo. En lo correspondiente a este pasaje, no dice la edad de Darío (cf. 6,1), sino que era venerable por su ancianidad. Los sátrapas son ciento veintisiete. Describe con más detalle las excelencias de Daniel para la administración. Quienes urden la trama contra él son los otros dos varones jóvenes del trío de ministros, porque Daniel va a ser puesto sobre ellos. Plantean la prohibición sabiendo que Daniel ora a su Dios tres veces al día. Piden al rey que la haga irrevocable, sin aludir a esa cualidad de las leyes de medos y persas.

V. 4 «proyectaba ponerlo». Teod.: «lo puso».

V. 5 «y no se le podían... irregularidades». Teod. lo omite.

V. 9 «conforme a... persas». Teod.: «la ley de medos y persas».

V. 10 «firmó... prohibición». Teod.: «mandó firmar el edicto».

Esta historia, la última de las que componen la primera parte del libro, es muy similar a la de los tres jóvenes que se narra en el c. 3. Como aquella, presenta ésta las dificultades que los judíos encuentran para mantenerse fieles a su religión en un ambiente pagano. En el trasfondo no aparece un contexto de persecución religiosa, sino que se trata más bien de cómo mantener la identidad judía en materia de religión cuando los judíos son acusados de ser diferentes. La moraleja del relato es que Dios los salva en las dificultades que les sobrevienen, y que con su fidelidad a Dios contribuyen a que éste sea reconocido; ahora lo será, una vez más, por el mismo rey pagano.

La narración se desarrolla en cuatro momentos consecutivos: origen de la causa que va a comprometer a Daniel (vv. 2-10); fidelidad de Daniel a su religión y condena al foso de los leones (vv. 11-16); salvación milagrosa (vv. 17-24); y, finalmente, reivindicación de Daniel y reconocimiento y proclamación de su Dios por el rey pagano (vv. 26-29). Cada escena presenta un fuerte tono ejemplarizante y tiene sus puntos de correspondencia con el c. 3.

En la descripción de las circunstancias en las que se origina el episodio (vv. 2-3) se deja ver, si bien vagamente, el ambiente de la administración persa, que a partir de Darío I se realizaba mediante las satrapías en que estaba dividido el imperio. Herodoto informa que eran veinte, en las que se agrupaban los ciento dieciocho distritos, cada uno a cargo de un gobernador (véase un dato similar en Est 1,1). En el v. 2, o se emplea impropiamente el término "sátrapas" en vez de gobernadores, o se exagera de forma genérica su número. El dato, con todo, no tiene relieve para la intencionalidad religioso-teológica del relato; sólo muestra el interés del narrador por situar de algún modo su historia en circunstancias que la hagan creíble.

Daniel destaca entre sus compañeros de profesión por sus "extraordinarias dotes" (v. 4) o, literalmente, por poseer "un espíritu superior" (en LXX se designa siempre como "un espíritu santo"), expresión que se presta a ser entendida en el sentido de un don procedente de Dios (cf. 4,6; 5,14). La posición que Daniel ocupa en el reino puede estar en relación, a pesar de haber cambiado el rey, con lo que se decía en 5,29. Su leal dedicación a los asuntos del rey y su colaboración con los no judíos tienen un carácter ejemplar: no hay incompatibilidad entre la práctica de la religión judía y la colaboración fiel con la autoridad en los asuntos civiles.

La actitud de los nobles hacia Daniel (vv. 5-6) refleja las intrigas de la corte y la envidia; y la descripción que se hace de las mismas presenta sobre todo a Daniel como el justo perseguido por sus enemigos (cf. Sal 94,21; Pr 1,16).

La prohibición que presentan al rey para que la establezca por decreto (vv. 7-10) no deja de resultar bastante extraña. Sólo se entiende como una forma de adular al rey atribuyéndole condición divina, algo que el rey acepta como a la fuerza, sin que ahora se refleje un aspecto de soberbia en su manera de pensar. Él mismo se verá atrapado en esa concesión, como se contará más adelante. Algo parecido se da también en el libro de Ester (cf. Est 1,19).

La emanación de un decreto anunciando el castigo para quienes no lo cumplan es similar a la que aparece en Dn 3,4-6. La mención de la ley "de medos y persas" para dar carácter irrevocable al decreto enfatiza su solemnidad (parecidos términos se emplean en Est 1,19 para la ley dada por el rey Asuero sobre la reina Vasti), pero quizás también, a la luz de cómo se desarrolla la historia, hay una carga de ironía sobre la permanencia de esa ley.

ORACIÓN DE DANIEL (6,11-16)

**11* Cuando Daniel se enteró de que había sido firmado el edicto, entró en su casa. Su habitación superior tenía las ventanas orientadas hacia Jerusalén y tres veces al día se arrodillaba, para orar y dar gracias a su Dios, como había hecho siempre.
12 Entonces aquellos hombres llegaron de repente y sorprendieron a Daniel orando y suplicando a su Dios.
13 Inmediatamente acudieron al rey y le recordaron la prohibición real: «¿No has firmado**

tú una prohibición según la cual todo aquel que en el plazo de
treinta días dirigiera una oración a cualquier dios u hombre,
fuera de ti, majestad, sería arrojado al foso de los leones?» El rey
respondió: «Así está establecido, según la ley irrevocable de los
medos y los persas*.» 14* Y ellos replicaron: «Pues Daniel, el depor-
tado judío*, no te obedece a ti, majestad, ni la prohibición que tú
has firmado, y reza sus oraciones* tres veces al día.» 15 Al oír esto,
el rey se disgustó mucho y se propuso salvar a Daniel; hasta la
puesta del sol estuvo intentando librarlo. 16* Pero aquellos hom-
bres volvieron en tropel ante el rey y le dijeron*: «Recuerda,
majestad, que según la ley de los medos y los persas toda prohi-
bición o edicto real es irrevocable.»

V. 11 Según LXX, Daniel sabe que el edicto ha sido dictado contra él.

V. 13 «según... persas». Teod.: «y la ley de medos y persas es irrevocable».

V. 14 (a) Antes de la respuesta que sigue, LXX introduce una nueva intervención de los acusadores, similar en su contenido a la del v. 16, pidiendo al rey que no cambie lo establecido, y una respuesta del rey asintiendo a ello.

(b) En la redacción de LXX Daniel es calificado de «tu amigo».

(c) «oraciones». Teod. añade «a su Dios».

V. 16 (a) En LXX difiere el contenido, y sólo se dice que el rey no pudo salvarlo de aquellos.

(b) «volvieron... dijeron». Teod.: «dijeron al rey».

Aun conociendo el decreto, Daniel sigue sus costumbres de piedad. Seguramente la que aquí se menciona estaba establecida ya entre los judíos de la diáspora en la época persa y griega. De la oración tres veces al día ("a la tarde, a la mañana, al mediodía") da testimonio Sal 55,18. Debía hacerse mirando a Jerusalén y al templo, porque se creía que Dios en el cielo escuchaba las oraciones que se le dirigían desde aquel lugar (cf. 1 R 8,44-48); al mismo tiempo se significaba de esa forma la unidad de los judíos en torno al santuario.

Como en Dn 3,8-21, también ahora se trata de una denuncia ante el rey por parte de personas insidiosas, no de una predisposición de la autoridad. La forma en que presentan la acusación contra Daniel (vv. 12-14) muestra que se trata de una intriga bien planeada desde el principio, e insistente. En cuanto al rey, atrapado en su propia ley, el narrador resalta su aprecio por Daniel y, sobre todo, el hecho de que, a pesar de sus intensos esfuerzos, no puede salvarle (vv. 15-16). Este dato dará más relieve a lo que se narra a continuación, pues Dios sí que podrá.

DANIEL EN EL FOSO (6,17-25)

[17*] Entonces el rey dio orden de traer a Daniel y de arrojarlo al foso de los leones. El rey dijo a Daniel: «Tu Dios, a quien sirves tan fielmente, te librará.» [18]Trajeron una piedra para colocarla en la boca y el rey la selló con su anillo y con el de sus dignatarios, para que no se modificase la sentencia contra Daniel*. [19] Luego el rey regresó a su palacio y pasó la noche en ayunas, sin recibir concubinas* y sin poder dormir*. [20] Al amanecer, el rey se levantó al rayar el alba y fue corriendo al loso de los leones. [21*] Conforme se acercaba, gritó a Daniel con voz angustiada: «Daniel, siervo del Dios vivo, ¿ha podido tu Dios, a quien sirves tan fielmente, librarte de los leones?» [22] Y Daniel le respondió: «¡Viva el rey por siempre! [23*] Mi Dios ha enviado a su ángel, que ha cerrado la boca de los leones y no me han hecho daño, porque soy inocente ante él, como tampoco he hecho nada contra ti.» [24*] Entonces el rey se alegró mucho y mandó sacar a Daniel del foso. Cuando lo sacaron del foso, no le encontraron ni un rasguño, porque había confiado en su Dios. [25] Y el rey mando traer a aquellos hombres* que habían acusado a Daniel y echarlos al foso de los leones junto con sus mujeres y sus hijos. Y aún no habían llegado al fondo del foso, cuando ya los leones se habían lanzado sobre ellos y los habían devorado.

V. 17 Según LXX, primero el rey habla a Daniel, después éste es arrojado al foso. En su locución, el rey recuerda a Daniel su oración tres veces al día y le anima a tener confianza hasta el amanecer.

V. 18 Según LXX, para que ni los sátrapas ni el rey pudiesen sacarlo.

V. 19 (a) «concubinas». Otros traducen «instrumentos musicales»; Teod.: «alimentos». LXX no las menciona.

(b) Teod. añade «Y Dios mantuvo cerradas las bocas de los leones y no molestaron a Daniel». LXX presenta la misma idea con otras palabras.

V. 21 Según LXX, fue acompañado por los sátrapas y se detuvo a la boca del pozo, desde donde habló a Daniel, preguntándole primero si estaba vivo.

V. 23 LXX no hace mención del ángel, y en la locución de Daniel se añade que el rey ha escuchado a los que engañan a los reyes.

V. 24 LXX no dice que el rey se alegró ni menciona ahora la confianza de Daniel en Dios.

V. 25 Según LXX, a los dos hombres (cf. v. 2).

El rey es el protagonista que más interviene en esta escena. Se pone de relieve su aprecio por Daniel y su respeto hacia su Dios. Es significativo, e incluso irónico, que el rey confíe que ese Dios hará lo

que él no ha podido hacer: salvar a Daniel (v. 17). El "foso" (v. 18), que más bien se ha de entender como un pozo por la forma en que es clausurado, pudiera tener el simbolismo del foso de la muerte, del que Dios rescata. En cualquier caso, se acentúa el carácter humanamente irreversible de la situación.

La descripción del estado de ánimo del rey denota su tristeza por lo sucedido y su preocupación por Daniel (v 19); su pregunta, mientras corre hacia el foso, implica la esperanza de que Dios le haya salvado (vv. 20-21). En ese contexto cuadra perfectamente la expresión «servidor del Dios vivo» en boca del rey, que viene a contraponer al Dios de Daniel con los dioses de los babilonios mencionados en el capítulo anterior (cf. 5,4).

En su respuesta, Daniel comunica al rey cómo ha sido salvado (v. 23). Como en Dn 3,49, el mediador de la salvación ha sido un ángel, que ha ejercido una acción concreta. La explicación que ofrece Daniel («soy inocente ante él» o, literalmente, «porque ante él he sido hallado inocente») da a la situación en el pozo un tono de juicio divino, que acredita la figura de Daniel como el justo perseguido. A la inocencia ante Dios se une la integridad ante el rey en el cumplimiento de sus funciones en el reino (cf. v. 5). Ambos aspectos se presentan por parte de Daniel como motivación de que haya sido socorrido en el horno. También pudiera verse un reproche irónico hacia el rey al decir Daniel que no ha cometido falta alguna ante él: Dios le ha salvado porque es inocente ante Él; el rey, en cambio, le había condenado siendo también inocente ante él. Pero en el relato no se pone el acento en la injusticia del rey, sino en su aprecio y preocupación por Daniel, y en su alegría porque ha sido salvado de los leones.

El rey puede mandar sacar a Daniel del pozo (v. 24), ya que el decreto se había cumplido. Ahora se da una nueva situación creada por la acción salvadora de Dios. Daniel sale del foso sin herida alguna, de manera similar a como los tres jóvenes habían salido del horno sin ningún vestigio del fuego (cf. 3,27), y también, como entonces, por el mismo motivo: haber confiado en su Dios (v. 24; cf. 3,28). Quien habla ahora es el narrador, que viene a interpretar el motivo de la salvación (haber confiado en su Dios) de forma algo distinta de como lo había hecho Daniel (su inocencia, cf. v. 23).

El castigo que reciben los enemigos de Daniel, descrito con la dureza propia de la época (v. 25), no tiene el sentido de una vengan-

za por parte de Daniel, sino que muestra el establecimiento de justicia por parte del rey y, al mismo tiempo, deja ver que quienes han tendido una red al inocente han caído en ella (cf. Sal 35,8).

PROFESIÓN DE FE DEL REY (6,26-29)

26 Entonces, el rey Darío escribió a todos los pueblos, naciones y lenguas de toda la tierra: "¡Que vuestra paz se acreciente! 27* Ordeno que en todos los dominios de mi reino sea respetado y temido el Dios de Daniel, porque él es el Dios vivo, que subsiste por siempre;
su reino no será destruido
y su imperio durará hasta el fin.
28 Él salva y libera, hace signos y prodigios
en el cielo y en la tierra
y ha salvado a Daniel de las garras de los leones.»
29* Y el tal Daniel prosperó durante los
reinados de Darío y de Ciro el persa.

Vv. 27-28 En la redacción de LXX se ordena que todos en el reino «adoren y den culto» al Dios de Daniel; y, en vez de la motivación «su reino... de los leones» (vv. 27b-28), se dice: «Yo, Darío, le adoraré y le serviré todos mis días, pues los ídolos hechos por manos humanas no pueden salvar como el Dios de Daniel ha rescatado a Daniel».

V. 29 LXX refiere que el rey Darío se reunió con los suyos, que Daniel fue puesto al frente de su reino y que Ciro el persa recibió el reino de Darío.

El edicto del rey en el TM y Teodoción contiene algunos elementos comunes con el que en el c. 3 se ponía en boca de Nabucodonosor: el mismo saludo (cf. 3,31), la proclamación del reinado eterno del Dios de Daniel (cf. 3,33; 4,31) y los signos y prodigios obrados por él (cf. 3,33).

Resulta nueva la confesión expresa en el decreto real de que el Dios de Daniel «es el Dios vivo», aunque ya lo había afirmado el propio rey al dirigirse a Daniel cuando éste estaba en el pozo (cf. v. 21). Con ello se destaca la contraposición entre el Dios de Israel y los ídolos de los paganos. La apelación a Dios como "el Dios vivo" es frecuente en el Antiguo Testamento cuando se tiene conciencia de que él habla al pueblo (cf. Dt 5,26) o le acompaña en la guerra (cf. Jos 3,10),

o cuando se recurre a él (Sal 42,2; etc.). Jeremías une el título de "Dios vivo" con el de "Rey eterno" (cf. Jr 10,10). En el decreto promulgado por Darío predomina el aspecto de que el Dios de Daniel es un Dios vivo y lo ha manifestado librando a Daniel de las garras de los leones (v. 28). Éste es sin duda el aspecto más novedoso del presente decreto, y así queda subrayado en la redacción de LXX.

El autor concluye su historia presentando en una pincelada el futuro de Daniel en Babilonia (v. 29). De nuevo supone la sucesión de los imperios medo y persa (Cf. v. 1), y no parece tener en cuenta lo afirmado en 1,19 acerca de que Daniel sólo permaneció allí «hasta el año primero del rey Ciro». Pero ahora se trata de poner a la historia narrada un final de carácter abarcante sobre la dignidad de Daniel ante los reyes paganos, y se incluye a Ciro entre ellos. Este final hace referencia, por otra parte, al conjunto de historias de Daniel recopiladas en la primera parte del libro.

En el relato de la liberación de Daniel del foso de los leones ha de verse ante todo una lección dirigida a los judíos de la diáspora. Aparece la forma en que un judío debe realizar la oración; se ve positivamente la colaboración con las autoridades paganas; y se anima a confiar en el Dios de Israel cuando surgen dificultades desde ese mismo entorno pagano. Aunque la historia no refleja un contexto de persecución hacia los judíos por parte de los gobernantes, no por ello pierde interés cuando la persecución llega a darse en la época seléucida. El poder salvador de Dios es más fuerte que los decretos que prohíben la práctica de la religión judía (cf. 1 M 1,41-50).

CAPÍTULO 7

SUEÑO DE DANIEL: LAS CUATRO BESTIAS (7,1-28)

VISIÓN DE LAS BESTIAS (7,1-8)

**7 [1] El año primero de Baltasar, rey de Babilonia, Daniel tuvo un
sueño y unas visiones mientras dormía. Inmediatamente puso
el sueño por escrito*. [2] En mi visión* nocturna vi cómo los cuatro
vientos del cielo agitaban el océano, [3] y cómo cuatro bestias gigan-
tescas, todas diferentes entre sí, salían del mar. [4] La primera pare-
cía un león con alas de águila. Mientras yo la miraba, le arranca-
ron las alas, la levantaron del suelo, se incorporó sobre sus patas
como un hombre* y le dieron una mente humana. [5] A continua-
ción apareció una segunda bestia, semejante a un oso, erguida
sobre un costado, con tres costillas en las fauces, entre los dien-
tes. Y le decían: «Levántate y devora carne en abundancia.»
[6] Luego, mientras seguía mirando*, vi otra bestia parecida a un
leopardo, con cuatro alas de ave en su dorso y cuatro cabezas, a
la que dieron el poder*. [7] Después, en mis visiones nocturnas vi
una cuarta bestia, terrible, espantosa y muy fuerte. Tenía enormes
dientes de hierro; comía, trituraba, y pisoteaba las sobras* con sus
patas. Era diferente de las bestias anteriores y tenía diez cuernos.**

**[8*] Estaba yo observando los cuernos, cuando entre ellos des-
puntó otro cuerno pequeño y tuvieron que arrancarle tres de los
cuernos anteriores para hacerle sitio. Este cuerno tenía ojos
humanos y una boca que decía barbaridades*.**

V. 1 TM añade: «comienzo del relato. Dijo» (cf. 7,28). Algunos traducen «relató lo principal del asunto»; LXX: «puso por escrito un resumen de las cosas». En todo el capítulo, LXX emplea distinto vocabulario que Teodoción, pero coincidiendo en el hilo de las ideas.

V. 2 «En mi visión». El arameo antepone: «Dijo Daniel».
V. 4 «como un hombre». Teod.: «de hombre».
V. 6 (a) «mientras seguía mirando». Falta en LXX.
(b) «el poder». LXX: «el habla».
V. 7 «sobras». Según LXX, pisoteaba todo a su alrededor.
V. 8 (a) En LXX falta la referencia a seguir observando, y en su lugar trae: «y había grandes proyectos en sus cuernos».
(b) LXX añade: «e hizo la guerra a los santos».

A partir de este capítulo hay un cambio importante en la presentación de la figura de Daniel, que continuará hasta el final del c. 12. Daniel ya no es el intérprete de los sueños y visiones de los reyes, sino que los tiene él mismo, y a él se le ofrece su interpretación (cf. 7,1; 8,1), o se le da la explicación revelada de las profecías (cf. c. 9), o se le comunica directamente lo que va a suceder (cc. 10-12). Deja de ser, por tanto, el sabio que había recibido el don de discernir los sueños de otros (cf. 1,17), para convertirse en el receptor directo de revelaciones divinas. Ya en 2,19 había conocido por revelación el sueño de Nabucodonosor; pero ahora todo se le da a conocer en los sueños y visiones que él mismo tiene. Por otra parte, el propio Daniel aparece como el relator directo de sus visiones y de las interpretaciones recibidas, lo cual equivale a dar al escrito el valor de testimonio inmediato de esa revelación. Es la parte del libro propiamente pseudoepigráfica. El hecho de que esta nueva orientación dentro de Dn se dé en el c. 7, en el que sigue manteniéndose el arameo, y no en el c. 8, donde comienza a emplearse de nuevo el hebreo, ha dado pie, entre otras explicaciones, a pensar que originariamente se trataba de una narración al modo de las historias precedentes, que ahora culminarían con una visión por parte del mismo Daniel. Tal narración habría sido reelaborada manteniendo el arameo y añadiendo a la vez el c. 8 en hebreo, en la época en que el templo había sido profanado y desde una perspectiva apocalíptica (véase Introducción).

La unión de la visión con su interpretación por un ser celeste dentro de la misma visión, tal como ahora la encontramos, no es originaria de Daniel. Aparece ya en la primera parte del libro de Zacarías, donde el profeta, tras algunas de sus visiones, pregunta qué o quién es aquello que ha visto, y el ángel que habla con él se lo explica (cf. Za 1,8-10; 2,2-4; 4,4-14; etc.); algo parecido sucede en los viajes celestes de Henoc narrados en el *Libro de los Vigilantes*, donde a veces se concre-

ta que quienes explican al patriarca lo que ve son el ángel Miguel (cf. 1 Hen 25,1-3) o el ángel Rafael (1 Hen 27,1-2). Los cc. 7 y 8 de Dn presentan ese juego entre visión e interpretación perfectamente desarrollado y con una estructura tan clara como no se encuentra en ninguna otra parte de la literatura del género. A ese mismo procedimiento recurrirá alguna vez el autor del libro del Apocalipsis (cf. Ap 7,13-14), si bien normalmente presenta la interpretación de las visiones al hilo de su misma descripción. Aunque ambos elementos, visión e interpretación, son inseparables, el punto culminante está en la interpretación, al igual que sucedía en lo referente a los sueños. Las visiones se construyen a partir de lo que se quiere mostrar en la interpretación.

La situación de Daniel (y del pueblo judío) reflejada en las visiones es muy distinta de la que hemos podido observar en las historias. Aunque las visiones se sitúen asimismo en la época de los reyes babilonios (7,1; 8,1), medos (9,1) y persas (10,1), de las interpretaciones se deduce claramente que están redactadas en la época seléucida, concretamente en tiempos de Antíoco IV Epífanes. Ya no vemos aquel ambiente de colaboración de los judíos con los reyes paganos que aparecía en la primera parte (excepto la breve anotación de 8,27), pues esos reyes aparecen como eslabones por los que se ha llegado a una situación de opresión, o como causantes de ella. Estos reyes no sólo no reconocen que los reinos pertenecen al Dios Altísimo que los da a quien quiere, sino que el último de ellos, Antíoco IV, se enfrenta a ese Dios (cf. 7,24), intenta destruir al pueblo elegido (8,24-25), profana el templo (9,27) y se exalta a sí mismo como un dios (11,37).

La salvación por parte de Dios no se presenta ahora ejemplificada en unas historias de carácter puntual, como las de Daniel o las de los tres jóvenes en la primera parte del libro, sino como promesa que se va a cumplir en un futuro inminente. Tampoco va a consistir la salvación en el establecimiento de una situación de prosperidad, éxito y reconocimiento de los judíos por parte del rey, sino en el advenimiento de un nuevo reino, que quita de en medio los demás reinos de la historia humana y es dado por Dios a los israelitas fieles (véase Introducción).

Es significativo que la visión sea situada el año primero de Baltasar (v. 1; cf. 5,1), retrocediendo así cronológicamente la sucesión con que venían narrándose las historias (la del c. 6 en tiempos de Darío el medo). De este modo se señala un nuevo inicio cronológico

en las visiones. Por otro lado, el que la visión se dé cuando Baltasar ya se ha establecido en el trono puede tener un sentido más profundo: que Dios interviene cuando se ha colmado el mal. Baltasar, en efecto, simbolizaba en el c. 5 la culminación de la idolatría y el sacrilegio, por lo que su final fue determinado y ejecutado. Ahora, en la visión, será el cuerno pequeño de la cuarta bestia el que representa la culminación de la soberbia humana y de la blasfemia contra Dios (cf. 7,8.25), por lo que su final no tardará en llegar.

La visión y la interpretación de la misma se presentan en este caso escritas por el propio Daniel. El narrador, en realidad el autor, hace como que se limita a introducir el escrito del vidente; pero el texto arameo tiene expresiones tan reiterativas que dejan entrever el carácter ficticio de la composición. Leemos literalmente: «entonces (Daniel) puso por escrito el sueño; el comienzo de la relación dice. Respondió Daniel y dijo: tuve una visión y en mi visión nocturna...» (vv 1b-2a). El texto griego en LXX y Teodoción es más directo: «entonces (Daniel) puso por escrito el sueño. Sobre mi lecho vi en un sueño nocturno...».

La visión abarca lo que Daniel contempla (la visión propiamente dicha) y su interpretación dada por alguien presente en la misma visión. Esto último, introducido con peticiones por parte del vidente, contribuye a dar a la escena realismo y veracidad desde el punto de vista literario, y apunta de algún modo a una experiencia personal vivida por quien la relata.

Los elementos contemplados en visión tienen un paralelismo con los de la estatua en el c. 2. A los metales de la estatua corresponden ahora las bestias, que simbolizan asimismo imperios terrenos; y a la piedra desprendida del monte corresponde la figura humana como medio por el se hace presente el reino que proviene de Dios. Pero en esta visión y en su interpretación se da un mayor espacio al modo en que se hace presente ese reino.

La visión comienza (v. 2) presentando la acción de las fuerzas que rigen el mundo, los “cuatro vientos del cielo”, y el espacio tenebroso de la historia humana, el “océano”. Los “cuatro vientos” tienen el significado de los cuatro puntos cardinales (cf. Ez 37,9; Za 2,6), pero cuando se trata de enviar los cuatro vientos, éstos significan el instrumento empleado por Dios para realizar su voluntad, como aparece en Jr 49,36, donde Dios dice que enviará los cuatro vientos «desde los cuatro extremos de los cielos» para dispersar a Elam (Jr 49,36). El “océano”, literalmente “el mar grande”, que indica de por sí el

Mediterráneo, representa ahora el lugar del caos (cf. Gn 1,1), donde habitan dragones y monstruos marinos (cf. Is 27,1; Sal 104,26). Pero también sobre él tiene dominio el Señor (cf. Sal 89,10-11). Los cuatro vientos agitando el océano pueden significar en definitiva (aunque esto no se explique en la interpretación posterior) que Dios ha dado el reinado a las bestias que van a surgir del mar, porque «él da los reinos a quien quiere» (4,14).

Más adelante se dirá que las cuatro bestias que van apareciendo significan "cuatro reyes" (cf. v. 17); sin embargo, en la visión parece tratarse de reinos más que de reyes. En la naturaleza de esas bestias se indica su poderío, decreciente como en el caso de los metales en el c. 2, y en la forma que presentan se refleja su ferocidad. Tres de ellas son bestias con alas, lo que recuerda de algún modo las representaciones mitológicas de Mesopotamia. Pero entre éstas no aparecen ni el oso ni el leopardo, y, por otra parte, en los profetas anteriores a Dn ya se usaban imágenes de animales para designar a los enemigos de Israel. Jeremías los llama "leones" (Jr 50,17), y compara a Babilonia con un dragón (cf. Jr 51,34). Ezequiel llama a Egipto "leoncillo" y lo compara a un cocodrilo (cf. Ez 32,2); también lo representa alegóricamente en un águila, lo mismo que a Babilonia (cf. Ez 17,3.7). En la visión de Daniel la imaginación va mucho más allá, y seguramente confluyen todas esas representaciones. Sin embargo, hay que notar que en ella los reinos (o reyes) se identifican con las bestias, y éstas se parecen a animales; las bestias como tales, no los animales a los que se parecen, son el símbolo aquellos reinos.

La primera bestia (v. 4) es el imperio babilónico, y se parece a un león, el animal más poderoso. El arrancarle las alas y levantarla del suelo indican la caída de aquel imperio; pero el incorporarse sobre sus patas y recibir una mente humana recuerdan lo narrado sobre Nabucodonosor en Dn 4,12.31. Se entremezclan las perspectivas de un imperio y del rey más representativo del mismo Que en la visión sea ésta la primera bestia coincide con 2,34, donde el metal de la cabeza de la estatua era el oro, que significaba a Nabucodonosor, y, como allí, se refiere al comienzo de la historia que desemboca en la situación dramática en la que vive el autor del libro.

La segunda bestia (v. 5) ha de ser, en la perspectiva del autor, el imperio medo, que sucede al babilónico (cf. 6,1). La predisposición y capacidad de devorar del oso corresponderían a la magnitud de la presa de la que se apodera: Babilonia. La tercera bestia (v. 6) es el

imperio persa. Las alas, en este caso, así como la velocidad de ese animal, aludirían a la rápida expansión de dicho imperio.

De la cuarta bestia no se dice que se parezca a ningún animal. Puede ser porque el autor no encuentra fácilmente uno al que compararla, dado su carácter de «terrible, espantosa y muy fuerte» (v. 7), o porque quiere centrar la atención en la bestia misma, de la que se dice que es «diferente a las anteriores». La fuerza con que lleva a cabo sus conquistas, representada en los dientes de hierro, su comportamiento avasallador, así como el ser la última, lleva a identificarla con el imperio griego. Ya en la estatua del c. 2 el hierro simbolizaba a este imperio (cf. 2,23). También se podría ver en la última bestia a la dinastía seléucida que, después de la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), mantuvo el poder griego en Siria, e interpretar los diez cuernos como los reyes de esa dinastía, hasta llegar a Antíoco IV. En tal caso, la tercera bestia sería Alejandro Magno, y la segunda, los imperios medo y persa unidos. Pero, de hecho, es más frecuente entre los intérpretes identificar a la cuarta bestia con el propio Alejandro y el imperio griego. En cualquier caso, sólo de esa bestia se dice ahora que posee cuernos, aludiendo sin duda a los reyes seléucidas, pero remontándose hasta Alejandro. Podrían ser Alejandro, Seleuco I, Antíoco I, Antíoco II, Seleuco II, Seleuco III y Antíoco III, más los tres de los que se hablará a continuación: Seleuco IV, Demetrio I y Antíoco IV Epífanes. Emplear el término "cuerno" para significar reyes deriva de que el cuerno es en el AT símbolo de fuerza y poder (cf. Dt 33,17; 1 R 22,11; Sal 75,5-5; 89,18; etc.).

El final de la escena de las bestias se centra en el cuerno pequeño perteneciente a la cuarta (v. 8). Simboliza a Antíoco IV Epífanes, y quizás se le llama "pequeño" porque su duración, en la perspectiva de la visión, va a ser breve. Sin embargo, sí parece tenerse en cuenta que para llegar al trono hubieron de desaparecer de escena su padre Antíoco III, su hermano mayor Seleuco IV, a quien correspondía el trono, y Demetrio I, hijo y sucesor de Seleuco, que luego, tras la muerte de Antíoco IV y haber asesinado a Antíoco V, llegaría a ser rey (162-150 a.C.). La descripción que se hace de Antíoco IV subraya su carácter de perseguidor de los judíos y de blasfemo ante Dios. Las "barbaridades" que dice, o literalmente "grandes cosas", equivalen a querer aparecer como Dios, y así lo indica su sobrenombre "Epífanes": manifestación de Dios (cf. 11,36). Este aspecto de soberbia ante Dios será destacado en el Apocalipsis, cuando se recoge la imagen de las bestias

que surgen del mar, y se aplica al imperio romano (cf. Ap 13,5). La imagen, por tanto, queda abierta para ser aplicada a cualquier poder que pretenda ocupar el lugar de Dios.

VISIÓN DEL ANCIANO Y DEL SER HUMANO (7,9-14)

9 Mientras yo seguía mirando,
prepararon unos tronos
y un anciano se sentó.
Sus vestidos eran blancos como la nieve;
sus cabellos, como lana pura;
su trono, llamas de fuego;
las ruedas, fuego ardiente*.
10 Fluía un río de fuego
que manaba delante de él.
Miles y miles le servían,
millones lo acompañaban.
El tribunal se sentó,
y se abrieron los libros.
11 Seguía mirando, fascinado por las barbaridades que decía
aquel cuerno, y vi que mataron a la bestia, destrozaron su cuerpo
y lo arrojaron al fuego abrasador. 12 A las otras bestias* les quitaron
el poder, pero las dejaron vivas hasta un momento determinado.
13 Yo seguía mirando, y en la visión nocturna
vi venir sobre* las nubes del cielo
alguien parecido a un ser humano,
que se dirigió hacia el anciano y fue presentado ante él*.
14 Le dieron poder,
honor y reino
y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían.
Su poder es eterno
y nunca pasará,
y su reino no será destruido.

V. 9 En LXX falta la mención de las ruedas.

V. 12 «las otras bestias». LXX: «los que estaban alrededor», que puede referirse también a las bestias.

V. 13 (a) «sobre». Según LXX; texto arameo y Teod.: «con».

(b) «que se dirigió... ante él». En LXX se lee que el que parecía un anciano se puso en pie y los presentes lo hicieron ante él.

En la misma visión se contempla ahora otro escenario, aquél en el que se va a realizar el juicio divino (v. 9). El vidente deja entender que se da al mismo nivel que la visión anterior, sin precisar su espacio. No parece que se trate, por tanto, de una visión celeste, sino de algo que sucede en la tierra, donde habían aparecido las bestias. También el *Libro de los sueños,* de la época de Dn, después de haber expuesto el desarrollo de la historia de Israel bajo la simbología de animales, culmina con el juicio divino en la tierra: «Vi que era construido un trono en la tierra amena [la tierra prometida, cf. Dn 8,9] y se sentaba en él el dueño de las ovejas [Dios], y el otro [¿Miguel?] cogía los libros sellados y los abría ante el dueño de las ovejas» (1 Hen 90,20-21).

Dn habla de "tronos", en plural, aludiendo probablemente a los ángeles que acompañan a Dios en su juicio. Estos tronos, en el ámbito de la simbología, son distintos del trono celeste de Dios, que significa su gloria y del que se canta su eternidad (Sal 93,2; Is 6,1; Ez 1,24), y del que también se dice, incluso, que desde él Dios ejerce el juicio (cf. Sal 9,4-8). El hecho de que Daniel vea "preparar" los tronos significa que ha llegado el momento del juicio divino definitivo sobre la historia, antes descrita mediante la sucesión de las cuatro bestias. A partir de esa dimensión escatológica del juicio divino, y usando la misma simbología de los tronos, Jesús promete a los apóstoles que, al final del mundo (en la regeneración), se sentarán junto a él en doce tronos para juzgar las doce tribus de Israel (Mt 19,28), y, en el libro del Apocalipsis, se hace extensiva una promesa similar a todos los justos (Ap 20,4), como una forma de expresar la participación en la victoria de Cristo.

En la figura del anciano, que simboliza a Dios, destaca la venerabilidad del juez; y el color de su vestido y de su cabello denotan su gloria y dignidad, expresadas así por primera vez en la Biblia. En la narración de la Transfiguración de Jesús los vestidos blancos serán asimismo señal de gloria (cf. Mt 17,2 y par.).

La descripción del trono con ruedas llameantes recuerda a la de Ez 1; y el fuego ante él (v. 10) alude a su poder (cf. Sal 50,3). El número de sus servidores y acompañantes refleja su majestad.

Abrir los libros significa que ha comenzado el juicio. No se dice aquí expresamente el contenido de esos libros, pero el contexto forense inclina a pensar que se trata de unos libros en los que se basa el veredicto divino sobre los hombres. Entre los diversos usos de la ima-

gen de libros escritos en el cielo (cf. Dn 10,21; 12,1) está el aplicarla a la constancia que queda ante Dios de todas las acciones, buenas o malas, de los hombres, como aparece en 1 Hen 81,2; 89,70; etc. Esta aplicación es la que se recoge en Ap 20,12, donde se dice que «los muertos fueron juzgados según lo escrito en los libros, conforme a sus obras». También podría entenderse el libro en el sentido de que en él están recogidas y guardadas las sentencias dadas ya por Dios según la conducta de los hombres, como queda representado en *Jubileos* cuando se narra el diluvio (cf. Jub 5,13-14.17-18). En esta última simbología, abrir los libros significa dar a conocer y ejecutar la sentencia, lo cual parece acomodarse mejor a lo que se contempla a continuación en la visión de Daniel: la muerte y destrucción de la cuarta bestia y la concesión de un tiempo de permanencia a las otras tres (vv. 11-12). Se trataría de sentencias divinas que ya estaban establecidas y que ahora se dan a conocer y se cumplen. La permanencia de las tres primeras bestias durante un tiempo es un aspecto en el que esta visión difiere de la del c. 2, donde todos los imperios representados en los metales de la estatua eran destruidos a un tiempo. La razón de tal diferencia puede estar en que, cuando se redacta la visión del c. 7, aquellos tres imperios no representan ya de hecho ningún peligro para Israel, y se habrían de incluir entre los "pueblos, naciones y lenguas" de las que se hablará en el v. 14.

Lo que Daniel contempla a continuación (vv. 13-14) es el punto culminante de su visión: la misteriosa figura de alguien parecido a un ser humano, o literalmente «a uno como un hijo de hombre». La expresión "hijo de hombre" (*bar naša'* en arameo o *ben 'šdšm* en hebreo) significa el ser humano en cuanto distinto de Dios (cf. Nm 23,19; Sal 8,4), y se emplea profusamente en el libro de Ezequiel, cuando Dios se dirige al profeta (cf. Ez 2,1-8; etc.), e incluso con este sentido se encuentra también en Dn 8,17. Así, esa figura es la antítesis de las bestias: su aspecto no es el de un animal salvaje, sino de hombre, y su acción no es devorar y destruir, sino dirigirse a Dios y estar en su presencia. En cuanto que se parece a un ser humano, está destinada a dominar a las bestias que todavía quedan con vida hasta un momento determinado, de modo semejante a como el hombre había sido destinado a dominar a los animales por ser imagen de Dios (cf. Gn 1-2; Sal 8). Esa figura no surge del mar tenebroso, como las bestias (v. 3), sino que viene sobre las nubes del cielo, es decir, proce-

de del mundo celeste. En realidad no parece que se trate de una figura humana, aunque tenga ese aspecto, pues, según el modo de hablar más habitual del libro de Daniel, quienes se presentan con apariencia de hombre son siempre los ángeles (cf. 8,15. 9,21; 10,5.16.21), y en este sentido se habría de entender también la figura contemplada en la visión.

A la luz de la interpretación que se da más adelante (v. 27), se aclara que ese como hijo de hombre es el pueblo de Israel y representa a Israel. Si entendemos que alude a un ángel, estamos ante la misma forma de hablar que encontraremos más adelante respecto al ángel o príncipe de Media y de Persia (cf. 10,20-21). Responde a la creencia de que cada nación tiene un ángel que defiende y rige sus destinos. Quizás deriva de la forma de pensar politeísta de que cada nación tiene su dios supremo que cuida de ella; pero en la Biblia esa idea ha sido purificada a partir del monoteísmo. En Ap 2-3, las siete iglesias a las que escribe el vidente están representadas en sus ángeles.

La figura del que viene como un hijo de hombre tiene en la visión sentido colectivo, en cuanto que representa al pueblo (v. 27). Pero, lo mismo que a propósito de las bestias, el narrador no distingue expresamente entre reyes y reinos; tampoco se excluye en esa figura la referencia a un individuo; es más, la forma de presentarla en la visión corresponde a la de un individuo. De ahí que en esa figura se haya contemplado al Mesías en la literatura judía posterior, tal como vemos en el *Libro de las parábolas*, compuesto al parecer en la primera mitad del siglo I d.C., que identifica al Hijo del Hombre con el Elegido de Dios, viendo en él a Henoc (cf. 1 Hen 71,14). En los Evangelios Jesús se denomina a sí mismo Hijo del Hombre, dando a este título connotaciones nuevas al unirlo a su potestad en la tierra (cf. Mc 2,10.28; etc.), a su pasión y resurrección (cf. Mc 8,31; etc.), a su venida gloriosa al final de los tiempos (Mc 13,26; etc.) y a su origen divino (Jn 3,13). Esto indica que en el NT se ve cumplida en Jesús la profecía de Daniel, pero con una perspectiva de singularidad personal y una proyección de acciones mesiánicas que van mucho más allá de lo que expresara el vidente en Dn 7.

En contraste con lo sucedido a las bestias como resultado del juicio divino (vv.11-12), está el don otorgado por el Anciano al que ha venido con aspecto de hombre (v. 14). Se trata del reino que ya los reyes paganos habían reconocido que pertenece a Dios y que descri-

bían con los mismos términos (cf. 2,44; 3,33;4,31; 6,27). La gran novedad de la visión está en que lo que antes era el reino eterno de Dios desde el cielo, ahora se otorga a alguien que aparece sobre la tierra.

INTERPRETACIÓN DE LA VISIÓN (7,15-28)

**15 Yo, Daniel, quedé profundamente preocupado por estas
cosas* y desconcertado por las visiones de mi fantasía. 16 Me acer-
qué a uno de los presentes y le pedí que me explicara el sentido
de todo aquello. Él me respondió, explicándome la interpretación
de las visiones: 17 "Las cuatro bestias gigantescas corresponden a
cuatro reyes que aparecerán en el mundo*. 18 Pero los santos del
Altísimo recibirán el reino y lo poseerán por los siglos de los
siglos.» 19 Después quise saber el sentido de la cuarta bestia, dife-
rente de las otras, extraordinariamente terrible, con dientes de
hierro y uñas de bronce, que comía, trituraba y pisoteaba las
sobras con sus patas; 20 y el sentido de los diez cuernos de su cabe-
za, y del otro cuerno que despuntó eliminando otros tres, y que
tenía ojos y una boca que decía grandes barbaridades, y que pare-
cía más grande que los otros. 21 Yo veía cómo este cuerno declara-
ba la guerra a los santos y los vencía, 22 hasta que vino el anciano
para hacer justicia a los santos del Altísimo y llegó el momento en
el que los santos recibieron el reino. 23* Entonces me dijo:**

**"La cuarta bestia corresponde
a un cuarto reino que aparecerá en la tierra,
diferente de todos los otros.
Devorará toda la tierra,
la pisoteará y la pulverizará.
24 Los diez cuernos corresponden
a diez reyes que surgirán en ese reino*.
Después de ellos vendrá otro,
distinto de los precedentes*,
que derrocará a tres reyes;
25 blasfemará contra el Altísimo
y perseguirá a los santos del Altísimo.
Tratará de cambiar las fiestas y la ley,
y los santos le quedarán sometidos
durante tres años y medio.**

[26] Pero cuando el tribunal haga justicia,
le quitarán el poder
y* será destruido y aniquilado totalmente.
[27] Y la soberanía, el poder
y la grandeza de todos los reinos del mundo
serán entregados al pueblo de los santos* del Altísimo,
Su reino es un reino eterno
y todos los poderes le servirán y obedecerán.»
[28] Y aquí concluye el relato.
Yo, Daniel, quedé muy preocupado, se me cambió el semblante y guardé todo en mi interior*.

V. 15 «por estas cosas». Los términos arameos son oscuros; otros traducen «en lo más hondo de mi ser». Teod. lo omite. En LXX la redacción es más breve: «Yo, Daniel, quedé angustiado por estas cosas en la visión nocturna».

V. 17 Teod. añade: «y serán eliminadas»; según LXX, «cuatro reyes que serán eliminados de la tierra».

V. 23 En LXX la construcción es distinta: «me dijo sobre la cuarta bestia: Habrá un cuarto reino...».

V. 24 (a) «en ese reino». Teod. lo omite.

(b) «distinto de los precedentes». Teod.: «que superará en el mal a todos los precedentes», idea reproducida también en LXX.

V. 26 LXX introduce: «decidirán y».

V. 27 «al pueblo de los santos». Teod.: «a los santos»; LXX: «al pueblo santo del Altísimo».

V. 28 «en mi interior», lit. «en mi corazón».

Antes de la interpretación se expresan los sentimientos del vidente con terminología en cierto modo ya habitual (cf. 2,1; 4,2). Después de la interpretación, sin embargo, esos sentimientos cambiarán de alguna manera (cf. v. 28). Se sobreentiende que aquél a quien Daniel pregunta (v. 16) es uno de los ángeles que acompañan a Dios en el juicio, como también será un ángel quien le explicará las siguientes visiones (cf. 8,15; 9,21). La interpretación recae primero sobre el conjunto de la visión (vv. 17-18); después lo hará sobre la última parte de la misma, precisamente la que afecta al momento presente del autor (vv. 19-27).

Aunque las bestias sean ahora identificadas con “cuatro reyes” (v. 17), no es posible saber a cuáles se hace referencia en concreto, excepto quizás a Nabucodonosor como la primera bestia (cf. v. 4); en los demás casos se trata de una concreción que ve los reinos realizados

de manera eminente en alguno de sus reyes. Pero, de hecho, a los reyes se opone un colectivo: “el pueblo de los santos del Altísimo” que recibirá el reino (v. 18).

No es evidente a quién se refiera ahí el término “santos”. Podría entenderse que son los ángeles, pues así se les llama con frecuencia en Dn (cf. 4,13.17; 8,13) y en otros pasajes del AT (Dt 33,2; Job 5,1; Sal 89,6; etc.); en tal caso se estaría expresando que Dios entrega el reino a los que protegen a los hombres (como antes a uno con aspecto de hombre, v. 13), para que ellos lo establezcan en la tierra. Pero más adelante se habla de los “santos perseguidos” (v. 25) y aparece la expresión “pueblo de los santos” (v. 27; cf. 8,24), con clara referencia a los israelitas fieles, pues así se les llama también a veces en el AT (cf. Sal 34,10; Is 4,3; Nm 16,3). Quizás el paso de un nivel a otro en la significación del término refleja el salto que se ha dado al reelaborar la historia originaria con mentalidad apocalíptica. En esta interpretación de la visión en su conjunto no se dice aún ni cuándo ni cómo va a ser establecido el reino entregado por el Altísimo; sólo se señala su carácter escatológico: será para siempre, “por los siglos de los siglos” (v. 18); y por tanto no habrá más sucesión de reinos.

Antes de ofrecer la interpretación de la cuarta bestia se recuerda de nuevo la visión, pero se añaden dos elementos nuevos: la guerra contra los santos y la derrota provisional de éstos hasta la intervención divina (vv. 21-22). Se prepara así el tema introducido a continuación sobre el cuándo.

Se trata ahora (vv. 23-25) de describir la situación contemporánea al redactor final de la escena. Se perciben de nuevo las alusiones al imperio griego, a los reyes seléucidas y a Antíoco IV Epífanes, y, en concreto, a la helenización impuesta brutalmente por este ultimo al prohibir la celebración del sábado y los sacrificios en el templo (v. 25; cf. 1 M 1,41-51). El carácter transitorio de esa situación se expresa con la mención de los tres años y medio o, literalmente, «un tiempo, tiempos y medio tiempo» (v. 25b), términos que podrían indicar, por lo demás, períodos de tiempo indeterminados. Es la mitad del número siete, que indica la totalidad del tiempo en la realización de las obras divinas (cf. Gn 2,3). Este recurso literario en torno al número siete y a su múltiplo el setenta se empleará con años, semanas y días en Daniel (cf. 9,2.24; 12,11), y será utilizado asimismo en el Apocalipsis (cf. Ap 11,2-3; 12,14; 13,5).

La interpretación culmina con el anuncio de la destrucción del perseguidor y la entrega al pueblo de Israel del reinado que Dios ejerce desde el cielo (vv. 26-27). Se trata, por tanto, de un reino que se establecerá en la tierra, distinto a todos los anteriores, tanto por su universalidad como por su duración eterna. Es una promesa para un futuro tan inmediato que se va a cumplir en los días del rey perseguidor. La certeza de su cumplimiento radica en que ya se ha contemplado en la visión y, por tanto, es como si ya hubiese sucedido en los designios divinos.

Aunque el vidente Daniel va a continuar narrando otras visiones en los capítulos siguientes, el autor real del libro deja constancia de que en ésta se ha dado una explicación completa de lo que ha sucedido y de lo que va a suceder. De ahí que se presente como un relato completo en sí mismo (v. 28a; cf. v. 1). Los sentimientos del vidente, tras habérsele interpretado la visión, se expresan con la terminología común tras tales experiencias (cf. v. 15), pero ahora se añade una nota que indica la actitud de esperanza en el cumplimiento de lo que se ha visto: «guardé todo en mi interior» (v. 28b). Con términos parecidos se expresará la actitud de aquellos a quienes se revela el nacimiento de Jesús (cf. Lc 1,66; 2,19.51).

CAPÍTULO 8

VISIÓN DE DANIEL:
EI CARNERO Y EL MACHO CABRÍO
(8,1-27)

LA VISIÓN (8,1-14)

8 1 El año tercero del reinado del rey Baltasar, yo, Daniel, tuve
otra visión después de la anterior. 2 Contemplaba en la visión
que* me encontraba en Susa, plaza fuerte de la provincia de
Elam, en la orilla del río Ulay*. 3 Levanté la vista y vi un carnero
que estaba en pie junto al río. Tenía dos cuernos; los dos cuernos
eran altos, pero uno más que otro, y el más alto había desprunta-
do el último*. 4 Vi que el carnero embestía contra el Oeste, el
Norte y el Sur*. Ninguna bestia podía hacerle frente, nadie esca-
paba a su poder. Hacía lo que quería y dominaba.
5 Estaba todavía reflexionando, cuando vi un macho cabrío
que venía de occidente, recorriendo toda la tierra sin tocar el
suelo; el macho cabrío tenía un cuerno magnífico* entre los ojos.
6 Llegó hasta el carnero de dos cuernos que yo había visto en pie
junto al río y se lanzó contra él con todo el ímpetu de su fuerza.
7 Vi cómo se acercaba al carnero y le embestía, enfurecido contra
él, rompiéndole los dos cuernos, sin que el carnero tuviera fuer-
zas para hacerle frente. Lo derribó en tierra y lo pisoteó, sin que
nadie librara al carnero de su poder. 8 El macho cabrío se hizo
muy grande y, cuando era más fuerte, el cuerno grande se rom-
pió y en su lugar despuntaron otros cuatro orientados a los cua-
tro puntos cardinales.
9 De uno de ellos salió otro cuerno pequeño*, que creció
mucho hacia el Sur, hacia el Este y hacia la Tierra del Esplendor*.
10 Creció hasta alcanzar al ejército* del cielo; derribó por tierra

una parte del ejército y pisoteó sus estrellas. [11] Llegó incluso hasta el Jefe del ejército*, suprimió el sacrificio perpetuo y socavó los cimientos de su santuario*. [12] Le entregaron el ejército*, en lugar del sacrificio instauró la iniquidad y tiró por tierra la verdad; y en todo cuanto emprendió tuvo éxito.

[13] Oí entonces a un santo que hablaba, y a otro santo que le preguntaba; «¿Cuánto tiempo durará la visión: el sacrificio perpetuo*, la iniquidad desoladora*, el santuario y el ejército pisoteados*?» [14] El otro respondió: «Dos mil trescientas tardes y mañanas; después el santuario será rehabilitado.»

V. 2 (a) «Contemplaba... que». Teod. lo omite; LXX señala que era en la visión «de mi sueño».

(b) «en la orilla del río Ulay». Hebreo y Teod. (B) anteponen: «contemplaba en la visión y yo estaba», que se considera adición. Teod.: «sobre el Ubal» (transcripción del hebreo *'ûbal*, que muchas versiones modernas traducen por "río", como *yubal* en Jr 17,8, a partir del nombre del Ulay). LXX dice «junto a la puerta Ailam», que podría explicarse desde el acádico *abullu*, que significa "puerta de la ciudad".

V. 3 LXX presenta distinta construcción; en vez de «el último», dice «tras estas cosas», unido al v. 4.

V. 4 Según LXX, contra Oriente, Norte, Oeste y Sur. En el fragmento de Qumrán (Dn 4Q112) también aparecen los cuatro puntos cardinales.

V. 5 «magnífico». Algunos mss de Teod. y LXX lo omiten.

V. 9 (a) «pequeño», lit. «del pequeño». Teod. y LXX: «poderoso».

(b) «Tierra del Esplendor». Teod.: «el poder»; LXX: «el Norte». Según LXX, venció y pisoteó.

V. 10 «ejercito». Teod.: «potencias»; LXX: «astros».

V. 11 (a) «Llegó... ejercito». Teod. y LXX: «hasta que el Jefe del Ejército rescate la cautividad».

(b) «suprimió... santuario». Texto hebreo reconstruido; LXX, más largo, dice que quitó el cimiento de las montañas y arrojó a tierra el sacrificio. LXX y Teod. añaden: «le fue bien y se afianzó, y dejó desierto el santuario».

V. 12 «Le entregaron el ejército». Teod. y LXX lo omiten.

V. 13 (a) «sacrificio perpetuo». Teod. y LXX añaden: «que ha sido abolido».

(b) «iniquidad desoladora». Teod. y LXX añaden: «que ha sido entregada».

(c) «el santuario... pisoteados». Según LXX, el santuario queda desierto para profanación.

Esta visión es situada bajo el mismo reinado de Baltasar, como la anterior (cf. 7,1), sin duda para resaltar la conexión entre ambas, tal como se dice expresamente (v. 1). Podría ser que el "tercer año" fuese una referencia al último de ese rey, aunque no hay ninguna alusión a

ello. En su contenido, la visión coincide en parte con la anterior, aunque ahora se centra en lo que significaban las últimas bestias, es decir, los imperios medo y persa, a los que sucede el griego, y en la actuación de Antíoco IV Epífanes. Tal unidad entre ambas visiones contrasta con el hecho de que ahora el texto pasa sin más a estar en hebreo, lo que significa que para el redactor final no hay ruptura narrativa en virtud de la lengua empleada.

En esta visión aparecen algunos datos nuevos sobre la anterior: ahora son citados expresamente los nombres de los imperios (vv. 20-21) y del ángel intérprete (v. 16); se plantea directamente la cuestión del momento concreto en que se va a producir el desenlace (v. 13-14.26); la atención se centra con más fuerza en la interrupción del culto en el templo y en su restauración (vv. 11-12.13). De este modo queda completada la visión precedente, cuyo esquema literario se sigue aquí: primero se cuenta la visión (vv. 2-14); después se ofrece la interpretación (vv. 15-26); y finalmente se narra la reacción del vidente (v. 27).

La narración de la visión comienza presentando el escenario (v. 2). Susa fue una de las residencias de los reyes persas aqueménidas, y estaba situada efectivamente junto al río llamado por los clásicos Eleo. Tiene lógica situar la visión en esa ciudad, puesto que lo primero que se contempla es el imperio persa representado en el carnero (v. 3), de modo similar a como en la visión anterior, que comenzaba con el imperio babilónico, simbolizado en la primera bestia, se dejaba entender que el vidente estaba en Babilonia. Pero ahora el vidente, que es quien narra directamente su visión, no dice encontrarse en Susa, sino que la ciudad y el río pertenecen también a la visión; es decir, que narrativamente suponen una situación futura, pues la visión tiene lugar en tiempos de Baltasar, último rey de Babilonia para el autor, y el lugar en el que el vidente se ve a sí mismo pertenece al rey persa. Que la visión se dé junto a un río o, literalmente, “frente al río”, imita de algún modo la situación en que Ezequiel tuvo su primera visión celeste en Babilonia (cf. Ez 1,1), y se convierte en una especie de tópico: lo mismo sucederá en la visión siguiente de Daniel (cf. 10,4). Pero a diferencia de la de Ezequiel, que contempla lo que sucede en los cielos, en la visión de Daniel los acontecimientos se desarrollan sobre la tierra.

Los elementos de la visión, como sucedía en las anteriores, son considerados en función de la interpretación. La simbología del carnero y del macho cabrío se encuentra ya en Ezequiel, cuando anun-

cia el juicio de Dios, para designar grupos de personas: «voy a juzgar entre oveja y oveja, entre carnero y macho cabrío» (Ez 34,17); y Zacarías designa “machos cabríos” a los malos pastores de Israel (cf. Za 10,3). Quizás de ahí deriva el sentido negativo que tienen los cabritos en la parábola evangélica del juicio final (cf. Mt 25,33). Pudiera ser, aunque no hay datos para afirmarlo, que el redactor de la visión elige como símbolos a esos animales porque, según una creencia popular, Persia estaba bajo el signo Aries del zodíaco, y Siria, tierra de los seléucidas griegos, bajo el de Capricornio.

La descripción del carnero deja entender ya el significado de sus distintos rasgos incluso con más detalle de lo que se dirá en la interpretación (cf. v. 20). Los imperios medo y persa aparecen ahora unidos en la imagen del carnero, al contrario de lo que a veces se ha venido exponiendo en libro (cf. 6,1; 7,5-6), pero conforme a la forma de entender la unión de medos y persas en otros pasajes (cf. 6,9). El cuerno más alto, en el que se fija la atención, es claramente el imperio persa. En el texto hebreo y en la versión de Teodoción no se menciona su embestida hacia el Este, probablemente porque es de ahí de donde llega; en cambio, según LXX y en un fragmento de Qumrán, el carnero ataca dirigiéndose a los cuatro puntos cardinales (v. 4), lo que sería señal de su impresionante poder de expansión.

En el cuerno del macho cabrío que viene de occidente (v. 5) está claramente simbolizado Alejandro Magno, y se alude a la rapidez de sus conquistas y su fuerza. Fue el año 333 a.C. cuando derrotó a Jerjes el persa en Issos y en el 331 en Arbela. A su muerte, en plena gloria, su imperio se lo repartieron sus cuatro generales, los Diádocos. Macedonia quedó para Filipo, Asia Menor para Antígono, Siria para Seleuco, y Egipto para Tolomeo. Son los cuatro cuernos del v. 8, y así se recoge también en la interpretación (cf. vv. 21-22).

Pasando por alto la sucesión de reyes seléucidas, al contrario de lo que ocurría en 7,7.20, la atención se centra ahora directamente en Antíoco IV, al que se le llama “cuerno pequeño” (v. 9), como en 7,8. Las campañas aludidas de Antíoco IV contra Egipto y hacia oriente culminan con su ataque contra la tierra de Israel, llamada aquí literalmente “la Hermosura”, haciéndose así eco de la terminología de Ezequiel, que llama a la tierra prometida «la más hermosa de todas las tierras» (Ez 20,6; cf. Dn 11,6.41). Las acciones de ese rey se describen en términos que resaltan su arrogancia, su soberbia y su sacri-

legio, aunque no podamos determinar con claridad todas las referencias. El “ejército del cielo” (v. 10) podría aludir al mundo de las divinidades de los distintos pueblos despreciadas o destruidas por Antíoco IV (cf. 11,36-37), y el “Jefe del ejército” (v. 11) se podría entender como el verdadero Dios, el Dios de Israel, cuyo templo se atrevió el rey a profanar. Sin embargo, a la luz de la interpretación (cf. v. 24) y de otros pasajes del libro, parece tener más sentido ver en ese ejército a los israelitas fieles a Dios, el “pueblo de los santos”, y, en las estrellas, a los maestros que enseñaban la Ley y dieron su vida por ella (cf. 12,3; 11,35). El “Jefe del ejército” también pudiera hacer referencia al sumo sacerdote Onías III, de cuya muerte en el año 171 se hace responsable al mismo Antíoco IV (cf. 2 M 4,30.38), y cuya desaparición, junto con la supresión del sacrificio cotidiano, equivaldría a quitar el fundamento mismo del templo (v. 11).

La traducción que ofrecemos de la primera parte del v. 12 no es segura. Recoge la idea de que los israelitas fieles, el “ejército”, fueron entregados en manos del rey, y que éste, además, introdujo la “iniquidad”, equivalente al “ídolo maldito” (cf. v. 13; 11,31), en lugar del sacrificio perpetuo. Esta última idea es la que mantienen las versiones griegas: “fue puesto el pecado sobre el sacrificio”. Este sentido cuadra bien con las acciones de Antíoco IV y responde al contexto. En su tenor literal, el texto hebreo no es claro; podría traducirse «le entregaron el ejército junto con el sacrificio perpetuo a causa de la iniquidad (*b^{e}pšša‘*)», pero no queda claro a qué se refiera este último término, pues aludir al pecado de los israelitas no cuadra bien con el contexto. Otros, como la Neovulgata, traducen «fue puesto un ejército sobre el sacrificio perpetuo a causa de los pecados», que podría aludir o a la guardia que puso Antíoco para vigilar el templo, o a los israelitas perversos que se pusieron de parte de la helenización del mismo templo. También se ha propuesto traducir «se alzó [fue puesto un ejército] contra el sacrificio perpetuo con trasgresión».

La visión continúa (v. 13) con la presentación de una escena que va a dar respuesta a la cuestión de cuándo va a llegar el final de esa situación descrita. En la escena hablan los ángeles entre sí, como en Za 1,8-17, lo que significa que se trata de algo ya establecido en el ámbito celeste y que ahora se da a conocer al vidente. Los términos que describen la situación se derivan de los vv. 10-12, en el sentido que los hemos explicado. La respuesta (v. 14) presenta una cifra cuyo alcance

no se percibe con claridad. Probablemente, en este contexto, “tardes y mañanas” alude a los sacrificios vespertino y matutino, y en tal caso serían 1.150 días; pero esa expresión también podría entenderse como un día, e indicaría 2.300 días. Ninguna de las dos cantidades corresponde a la de los tres tiempos (o años) y medio que se esperaría, y que serían 1.260 días, cuyo simbolismo ya vimos (cf. 7,25). Teniendo en cuenta que aquí (cosa distinta es en la interpretación) no se habla del final de los tiempos, sino de la rehabilitación del santuario, quizás lo más lógico es entender que se trata de 1.150 días, y que lo que se está indicando es que, antes de que llegue el final definitivo (tres tiempos y medio), el templo volverá a ser aquello que le corresponde en justicia (cf. v. 26). En cualquier caso, esta afirmación en Daniel contrasta con la que se encuentra en otras obras de carácter apocalíptico de su época, que dicen que, al final, Dios establecerá un nuevo templo en lugar del antiguo (cf. 1 Hen 90,26-29; Jub 1,17; 25,21). Para Daniel se mantendrá el ya existente rehabilitado, y, en este sentido, se ilumina en el NT la acción de Jesús de purificar el templo (cf. Mt 21,12-13 y par.) como un gesto mesiánico escatológico.

El ángel Gabriel explica la visión (8,15-27)

15 Mientras yo, Daniel, contemplaba la visión e intentaba com-
prenderla, vi de pronto delante de mí a alguien con aspecto
humano, y oí una voz humana junto al río Ulay*, que gritaba:
«Gabriel, explícale a éste la visión.»* 17 Él se acercó a donde yo
estaba y, cuando llegó, caí de bruces asustado. Me dijo: «Hombre,
debes comprender que la visión se refiere al tiempo final*.»
18 Mientras me hablaba, yo estaba aletargado, rostro en tierra. Él
me tocó y me hizo incorporarme. 19 Después me dijo: «Mira, voy
a manifestarte lo que ocurrirá al final de la cólera*, porque el fin
está fijado*. 20 El carnero con dos cuernos que has visto repre-
senta a los reyes de Media y Persia. 21 El macho cabrío represen-
ta al rey de Grecia, y el cuerno grande entre sus ojos es el primer
rey. 22 Los cuatro cuernos que despuntaron en lugar del que se
rompió representan a cuatro reinos salidos de su nación, aunque
menos poderosos.

23 «Y al final de sus reinados repletos de crímenes,
surgirá un rey insolente y embaucador.

24 Aumentará su poder*,
será un destructor portentoso
y triunfará en sus empresas;
destruirá a poderosos
y al pueblo de los santos.
25 Con su astucia
hará triunfar* la traición en sus obras,
se envalentonará
y con frialdad aniquilará a multitudes.
Se sublevará contra el Príncipe de los príncipes,
pero será destrozado sin intervención humana*.
26 La visión referida de las tardes y mañanas es verídica;
manténla en secreto, porque va para largo.»
27 Yo, Daniel, desfallecí y estuve enfermo por unos días*. Luego me levanté para ocuparme de los asuntos del rey. Pero seguía desconcertado con la visión, sin poder comprenderla.

V. 16 (a) «junto al río Ulay», lit. «entre el Ulay».
(b) LXX añade que el de aspecto humano responde diciendo que comunicará la visión según aquella orden.
V. 17 Según LXX, la visión se refiere «al momento de este tiempo».
V. 19 (a) LXX añade: «a los hijos de tu pueblo».
(b) «el fin está fijado». Teod.: «la visión es para el fin fijado»; LXX: «el momento del tiempo del fin se mantiene».
V. 24 «su poder». TM añade, y también mss de Teodoción y LXX: «aunque no por su propia fuerza».
V. 25 (a) «Con su astucia hará triunfar». Teod.: «El yugo de su collar triunfará, estando.. ». LXX: «Su pensamiento irá contra los santos y triunfará...».
(b) «Se sublevará... humana». Teod.: «se mantendrá para destrucción de muchos y los aplastará como huevos en su mano»; LXX, parecido a Teodoción, dice que acumulará el poder y traicionará.
V. 27 «por unos días». Teod. lo omite; LXX dice: «muchos días».

Al igual que en el capítulo anterior, también ahora la interpretación cae dentro de la misma visión (cf. 7,15-16), como garantía de su veracidad. Pero, además, ahora se quiere resaltar que la iniciativa de explicar a Daniel lo que ha visto y oído parte del mundo angélico, es decir, de la voluntad del mismo Dios, antes incluso de que el vidente pregunte nada (vv. 15-16). La figura con aspecto humano que Daniel contempla (v. 15) y la voz humana que oye (v. 16) parecen corresponder a

los dos "santos", o ángeles, cuyo diálogo el vidente ha escuchado antes (vv. 13-14). Ahora, al concretar que tanto el aspecto de uno como la voz del otro son humanos, se está indicando la posibilidad de comunicación entre el mundo divino, al que aquellos pertenecen, y el vidente Daniel, que es un hombre. El hecho de que la voz provenga de "junto al río Ulay" (o literalmente "entre el Ulay", que se suele entender como "entre las orillas del río", o entre éste y algún afluente o canal de irrigación que desembocase en él) refleja asimismo ese acercamiento.

El mismo nombre de Gabriel, que significa propiamente "hombre de Dios", en el sentido de "mensajero de Dios" (aunque también puede interpretarse como "Dios se ha mostrado fuerte") va en esa línea. Es la primera vez que este nombre aparece en Biblia, pues sólo Daniel en el AT da el nombre de los ángeles Gabriel y Miguel (cf. 10,13). En el libro de Tobías aparecerá el de Rafael (cf. Tb 5,4). La función que aquí se atribuye a Gabriel, como más adelante en 9,21, es dar a conocer los designios celestes, y esa función se mantendrá también en el NT, pues ese mismo ángel será el portador del mensaje divino a Zacarías y a María (cf. Lc 1,19.26). La pertenencia del ángel al mundo divino queda reflejada en la descripción de la reacción de Daniel, propia del hombre ante una teofanía (vv. 17-18).

En la interpretación se ofrece primero el significado global de la visión (v. 17); después se interpretan los detalles (vv. 19-26). Lo que el vidente no comprendía (v. 15) era el carácter escatológico de lo que había visto y oído. En el diálogo angélico que había escuchado antes (cf. vv. 13-14) se hablaba de que la situación de desgracia del pueblo y del templo llegaría a su fin, e incluso de cuándo sucedería; pero todavía no se anunciaba expresamente el "tiempo final" de manera absoluta. Éste el aspecto nuevo que aporta la interpretación y que se va a explicar enseguida con detalle.

El tiempo final se presenta como "el final de la cólera" (v. 19), que en este contexto no parece que se haya de entender en el sentido de castigo divino sobre Israel (cf. 9,16; 1 M 1,64), sino en el de que la paciencia divina ha llegado al límite y Dios va a intervenir para salvar a su pueblo, porque se han colmado los pecados de sus opresores. Esta idea, que aparece ya en el Génesis aplicada a la maldad de los amorreos (cf. Gn 15,16), es recogida por Isaías en relación con la opresión asiria (cf. Is 10,25) y desarrollada en 2 Macabeos para mostrar que si Dios permite el sufrimiento de su pueblo es porque «para castigarlas

(a las naciones) aguarda pacientemente a que colmen la medida de sus pecados» (2 M 6,14). Este sentido de la cólera de Dios se encontrará más adelante en el mismo Dn (cf. 11,36). En realidad se trata de una forma de explicar lo que parecería un retraso divino en castigar el mal y salvar a los justos. Las palabras dirigidas a Daniel («porque el fin está fijado», v. 19b) indican que, en efecto, no es que haya retraso por parte de Dios, sino que no había llegado el momento establecido por su presciencia, pero que ese momento ya estaba decidido.

La interpretación del carnero y sus dos cuernos, así como la del macho cabrío y sus cuatro cuernos (vv. 21-22), no aporta nada nuevo a lo que ya podía entreverse en la visión (cf. vv. 5-8). Más bien da la impresión de que se trata de presentar un rápido preludio para centrar la atención en Antíoco IV. Es la manera propia que tienen las obras de carácter apocalíptico de presentar con rapidez y esquemáticamente la historia pasada, como un apoyo para explicar lo que sucede en el presente y proyectarse hacia el futuro. Subyace la idea presente en las visiones de los cc. 2 y 7 de que todos los reinos serán destruidos (cf. 2,44) o privados de poder (cf. 7,11-12), si bien ahora la atención se centra en la destrucción del perseguidor, y nada se dice acerca del nuevo reino que va a surgir.

La descripción de Antíoco IV (vv. 23-25) sintetiza los rasgos negativos de su persona y la perversidad y éxito de sus obras, que serán descritos más detalladamente en 11,21-39. Al mismo tiempo se explica que tal éxito no procede de él mismo, sino que lo tiene porque se le otorga con el fin de que con él se cumpla lo que Dios tiene previsto: que el mal llegue a su culminación (v. 24). Ésta se produce en la sublevación contra el mismo Dios, el "Príncipe de los príncipes" (v. 25) o aquél a quien pertenecen todos los reinos (cf. 2,47; 4,14; etc.). Pero precisamente entonces será destruido por Dios. Es lo que significa directamente la expresión "sin intervención humana", similar a la que expresaba el desprendimiento de la piedra que hizo caer la estatua (cf. 2,34.35). También podría verse en esta expresión una alusión a la causa de la muerte de Antíoco IV: por la tristeza (cf. 1 M 6,8-16) o victima de una terrible enfermedad (cf. 2 M 9,5). Pero es improbable, pues el autor del libro no parece conocer cómo y dónde se produjo la muerte del rey (cf. 11,45). Ésta, en cualquier caso, es un elemento nuevo en la interpretación, que no se deduce directamente de la visión, centrada más bien en el tiempo en que habría de ser rehabilitado el templo (vv. 13-14).

La ratificación de la veracidad de lo concerniente a las tardes y las mañanas (v. 26) sirve para reiterar la garantía divina de que ese elemento de la visión ha de cumplirse. Se trata de un recurso empleado en obras apocalípticas anteriores a Dn, p.e. en el *Libro de astronomía*, donde Henoc ratifica con una expresión parecida la verdad del cómputo del tiempo que se le ha revelado (cf. 1 Hen 82,7), y que será empleado varias veces en el Apocalipsis para garantizar la verdad de su profecía (cf. Ap 19,9; 21,5; 22,6). Ahora es introducido junto al anuncio de que el cumplimiento de la visión no va a ser de forma inmediata: "va para largo" o, literalmente, "hay para muchos días". Tal dilación podría suponer al lector una dificultad para aceptar el mensaje de la visión, sobre todo teniendo en cuenta lo que, ante el rumor popular de que «los días se prolongan y toda visión pasa», decía el profeta Ezequiel de parte de Dios: «lo que yo hablo es una palabra que se cumple sin dilación» (Ez 12,21-25). De ahí que ahora en Dn se apele a esa garantía divina de ratificar la veracidad de la visión.

La orden de guardar en secreto la visión viene aquí a dar explicación de por qué, desde los tiempos en los que el narrador real la sitúa bajo el reinado de Baltasar (v. 22; cf. v. 1), no se había dado a conocer hasta ahora, la época de Antíoco IV, en la que en realidad se compone el relato. Más adelante «guardar en secreto» se unirá a «sellar el libro hasta el tiempo del fin», precisamente para indicar que ha llegado ese fin (12,4.9). Ahora se da a conocer la visión mediante el libro, porque se supone que ya se ha cumplido aquella orden. Para el narrador real estamos en los tiempos del fin y han pasado los "muchos días". También pudiera entenderse que el hecho de que esta visión y las siguientes vengan escritas en hebreo, frente a la lengua común, el arameo, significa una manera de darlas a conocer sólo a los iniciados y mantenerlas aún en secreto para los demás. Tal es la hipótesis propuesta por algún autor reciente.

La forma en la que concluye el relato (v. 27), además de resaltar el carácter impresionante de la visión por los efectos que produce en el vidente (cf. 7,28), relaciona a Daniel con lo que se ha contado de él en las historias de la primera parte del libro, donde era presentado como leal servidor de los reyes babilónicos (cf. 2,48; 5,29; 6,29). Que, a pesar de la interpretación recibida, Daniel siga sin poder comprender deja la puerta abierta para narrar nuevas visiones, que concretarán determinados aspectos de la profecía.

CAPÍTULO 9

LA PROFECÍA DE LAS SETENTA SEMANAS (9,1-27)

ORACIÓN DE DANIEL (9,1-19)

**9 1 El año primero de Darío, hijo de Asuero*, de estirpe meda y
rey del imperio de los caldeos, 2 el año primero de su reina-
do*, yo, Daniel, me puse a investigar en las Escrituras sobre los
setenta años que, según la palabra de Yahvé dirigida al profeta
Jeremías, debía durar la ruina de Jerusalén. 3 Me dirigí hacia el
Señor Dios, implorándole con oraciones y súplicas, con ayuno,
saco y ceniza. 4 Supliqué a Yahvé mi Dios y le hice esta confesión:**

**«¡Señor, Dios grande y terrible, que mantienes la alianza y
la fidelidad con los que te aman y cumplen tus mandamientos.
5 Hemos pecado, hemos cometido iniquidades y delitos y nos
hemos rebelado, apartándonos de tus mandamientos y precep-
tos. 6 No hemos escuchado a tus siervos los profetas, que habla-
ban en tu nombre a nuestros reyes, a nuestros príncipes, a nues-
tros antepasados y a toda la gente del país. 7 Tú, Señor, eres justo;
a nosotros hoy nos humilla la vergüenza, igual que a los hombres
de Judá, a los habitantes de Jerusalén y a todos los israelitas,
próximos y lejanos, en todos los países donde tú los dispersaste
a causa de las infidelidades que cometieron contra ti. 8 Yahvé, a
nosotros nos humilla la vergüenza, como a nuestros reyes, *prín-
cipes* y antepasados, porque hemos pecado contra ti. 9 El Señor
nuestro Dios es compasivo y clemente, aunque nos hayamos
rebelado contra él* 10 y no hayamos escuchado la voz de Yahvé
nuestro Dios ni seguido las leyes que nos dio* por medio de sus*
siervos los profetas. 11 Todo Israel ha transgredido tu ley y ha
desobedecido tu palabra. Por eso han caído sobre nosotros las**

**maldiciones y amenazas escritas en la ley de Moisés, siervo de
Dios, porque hemos pecado contra él. 12 Él ha cumplido las pala-
bras que había pronunciado contra nosotros y contra nuestros
gobernantes*, enviando sobre nosotros y sobre Jerusalén una des-
gracia tan grande como nunca había caído bajo el cielo. 13 Como
está escrito en la ley de Moisés, nos ha alcanzado toda esta des-
gracia, pero no hemos aplacado a Yahvé nuestro Dios, convirtién-
donos de nuestras iniquidades y reconociendo tu verdad. 14 Yahvé,
consciente de esta desgracia*, la ha descargado sobre nosotros,
pues Yahvé nuestro Dios siempre actúa justamente, pero noso-
tros no hemos escuchado su voz. 15 Ahora, Señor Dios nuestro,
que sacaste a tu pueblo de Egipto con gran poder, conquistando
una fama que dura hasta hoy, nosotros hemos pecado y actuado
injustamente. 16 Señor, por tu infinita justicia, retira tu cólera enfu-
recida de Jerusalén*, tu ciudad y monte santo, pues por nuestros
pecados y por los crímenes de nuestros antepasados, Jerusalén y
tu pueblo son la burla de cuantos nos rodean. 17 Y ahora, Dios
nuestro, escucha la oración y las súplicas de tu siervo y mira con
buenos ojos tu santuario arruinado, ¡por tu honor*, Señor! 18 Incli-
na, Dios mío, tu oído y escucha*; abre tus ojos y mira nuestra
desolación y la ciudad en la que se invoca tu nombre, pues nues-
tras súplicas no se fundan en nuestra justicia, sino en tu gran
misericordia*. 19 ¡Señor, escucha! ¡Señor, perdona! ¡Señor, atien-
de y actúa sin tardanza! ¡Por tu honor, Dios mío, pues tu nombre
se invoca en tu ciudad y en tu pueblo!»**

V. 1 «Asuero». En LXX se dice «Jerjes».

V. 2 «el año... de su reinado». Teod. lo omite; lo mantiene LXX.

V. 9 «contra él». Teod. lo omite; LXX: «contra ti».

V. 10 (a) «nos dio». LXX: «nos diste a nosotros y a Moisés».

(b) «sus». LXX: «tus».

V. 12 «gobernantes», lit. «jueces que nos juzgaban». LXX dice: «nuestros jueces», y añade: «cuanto has juzgado».

V. 14 «de esta desgracia». Teod. lo omite.

V. 16 En LXX distinta construcción: «retira tu ira de nosotros y tu cólera de tu ciudad de Jerusalén...».

V. 17 «por tu honor, Señor»; reconstrucción. Lit. «por el Señor». Teod.: «por ti, Señor»; LXX: «por tus siervos, Señor».

V. 18 (a) «escucha». LXX: «escúchame».

(b) LXX añade: «Escucha a tu pueblo, Señor. Señor, ten piedad».

El tema de este episodio es similar al de la visión del capítulo anterior: el momento del fin. Pero ahora la revelación de ese momento no se apoya en una visión de Daniel, sino en la interpretación de una profecía anterior contenida en la Escritura, concretamente en el libro de Jeremías. Entre las obras de Qumrán se encuentran las llamadas *pesharim* porque en ellas se da sistemáticamente la interpretación (= *peshará*) de pasajes de algunos libros proféticos y de los Salmos, actualizando su significado a la comunidad que tiene conciencia de vivir los tiempos escatológicos. Esto mismo sucede en cierto modo en Dn 9, si bien aquí sólo se interpreta un pasaje de Jeremías, y la interpretación se presenta expresamente como una revelación de lo alto, recibida a través de un anuncio angélico. Dn 9 puede considerarse en cierto modo precursor del género literario de los *pesharim*. Por otra parte, puesto que Dn también formará parte de la Escritura, estamos ante un pasaje relevante en el AT: en la Escritura se interpreta la Escritura anterior, descubriendo en el texto un sentido más profundo que el que aparece a primera vista, y actualizándolo.

En la narración, primero se sitúan cronológicamente los hechos (vv. 1-2) y después se desarrollan dos motivos, sin que quede clara la relación entre ellos: la oración de Daniel (vv. 3-19) y la alocución del ángel (vv. 20-27). La conexión con la visión anterior queda expresamente establecida por ser el mismo ángel Gabriel el que habla a Daniel (v. 21; cf. 8,16). Quizás por tratarse del mismo ángel, el vidente no manifiesta ahora sentimientos de temor ante la aparición, ni al comienzo ni al final del relato.

El año primero de Darío (v. 1), según la cronología de la historia que presenta Dn, es el de la caída de Babilonia (cf. 6,1). Al margen de la inexactitud histórica del dato (Darío no fue medo, sino persa; ni era hijo de Jerjes (Asuero), sino su padre), el momento significa el cambio de la situación política internacional que va a traer consigo el final del destierro. Pero, en la trama del relato, ese final todavía no se ha producido. En ese contexto cobra interés el escrutar la profecía de Jeremías y la misma oración de Daniel. Con ese encuadre literario, el autor que escribe bajo la persecución de Antíoco IV quiere sin duda llevar al lector a ver en aquella situación, en la que ya se vislumbraba el final del destierro por la caída de Babilonia, un tipo de la presente, en la que los judíos están sufriendo bajo el perseguidor, pero cuyo final ya está cercano.

La indagación de Daniel en la Escritura responde a la mentalidad reflejada en los libros de los Macabeos de buscar en la Ley y en las profecías luz para orientar las situaciones presentes (cf. 1 M 3,48; 2 M 2,1-15; 8,23). El autor elige el pasaje adecuado según la semejanza de las situaciones. Los setenta años de la profecía de Jeremías son un número aproximado que tiene carácter simbólico, bien por representar el tiempo de vida de una persona, bien porque, como múltiplo de siete, significa el tiempo completo de la deportación babilónica (cf. Jr 25,11-12) y el momento de la vuelta de los desterrados (Jr 29,10). También en el libro de Zacarías el ángel que intercede por Jerusalén y Judá (cf. Za 1,12) apela al número de setenta años como el tiempo en el que todavía Dios no ha intervenido, si bien ahí los setenta años se comprenden entre el destierro y la reedificación del templo (587-515 a.C.). Al lector de estas profecías en la época seléucida se le plantearía la cuestión de si se habían cumplido realmente, siendo que ahora Jerusalén y el templo se encontraban bajo tal violencia y opresión. Por otro lado, ya en la visión anterior del c. 8 se prevé que, tras la caída de "medos y persas" (cf. 8,20), va a transcurrir el largo tiempo de varios reinos antes de que sea quebrantado el perseguidor. Por ello, la indagación de la profecía de Jeremías implica, aunque no se diga ahora expresamente, querer conocer el momento de aquel final, tal como se revelará en la interpretación hecha después por el ángel. De este modo, el c. 9 adquiere una lógica narrativa tras el c. 8.

La oración de Daniel (vv. 4-19) parece motivada aparentemente por la lectura de la profecía, pero no se orienta, como cabría esperar por el contexto, a pedir luz para entender las palabras del profeta, sino que va dirigida a mover a Dios a intervenir (v. 19), presentándole el arrepentimiento del pueblo y apelando a su misericordia. Subyace el esquema "pecado – castigo – conversión – perdón divino", propio de la teología deuteronomista, y sobresale especialmente el aspecto de la conciencia de un sufrimiento anunciado y merecido. Esta visión teológica difiere de la que subyace en la interpretación posterior (cf. v. 44), según la cual Dios actúa de acuerdo con el tiempo fijado, sin que parezcan influir las actitudes de los hombres. Tal diferencia ha llevado a los comentaristas a proponer que la oración es una adición posterior al relato original; pero su inserción parece obra del mismo redactor del pasaje. En realidad, se trata de una oración penitencial comunitaria que tiene rasgos similares a la de Azarías en Dn 3,26-45, y a otras que

se encuentran con frecuencia en el AT (p.e. Esd 9; Ne 9: Sal 51; Ba 1-2). Aunque se presenta como una súplica personal acompañada con gestos de duelo por parte del orante (v. 3), sólo en el v. 17 habla el orante en primera persona. Por otra parte, sólo en este capítulo del libro de Daniel aparece el nombre de Yahvé. Da la impresión de que se trata en efecto de una oración originariamente independiente del relato, pero introducida aquí por el mismo redactor del pasaje para dar realismo a la situación del destierro en la que sitúa la escena.

En la oración se entremezclan las apelaciones directas a Dios con el discurso sobre él en tercera persona, como sucede con frecuencia en las oraciones de la Biblia. Se recogen además numerosas alusiones a otros pasajes del AT. El desarrollo de su contenido puede establecerse del siguiente modo:

Primero se hace una confesión del pecado del pueblo y se expone ante Dios el oprobio y vergüenza que sufren tanto los judíos de Jerusalén como los de la diáspora (vv. 4-10). La invocación a Dios fiel a su alianza (v. 4) responde a Dt 7,9.21, y que el pecado del pueblo se deba a su desobediencia a lo que decían los profetas (vv. 5-6) recoge el pensamiento de Jr 7,25-26: «desde la fecha en que salieron vuestros padres del país de Egipto hasta el día de hoy, os envié a todos mis siervos los profetas... pero no me escuchasteis». La conclusión, afirmando que el Señor es clemente y compasivo a pesar de todo (vv. 9-10), se apoya en lo que Dios dice de sí mismo cuando se revela a Moisés: «Yahvé, Yahvé, Dios misericordioso y clemente, tardo a la cólera y rico en amor y fidelidad» (Ex 34,6).

En segundo lugar, se reconoce que la desgracia sobrevenida al pueblo había sido establecida en la Ley de Moisés, y que por tanto Dios ha actuado justamente (vv. 11-14). Puede estar aludiendo a pasajes de Levítico y Deuteronomio en los que Dios mismo dice: «Si no me escucháis... traeré sobre vosotros el terror» (Lv 26 14-16), o «si no obedecéis la voz de Yahvé tu Dios... te sobrevendrán y alcanzarán todas las maldiciones...» (Dt 28,15). En el contexto del destierro, en el que se sitúa la oración, la ruina de Jerusalén es considerada la mayor desgracia jamás acaecida, y la responsabilidad recae sobre los gobernantes del pueblo (literalmente, “los jueces que nos juzgaban” o pastores; cf. Ez 34,1-10), aunque también sobre todo el pueblo.

Por último, se eleva la súplica apelando a la forma de actuar de Dios y a su honor (vv. 15-19). Se le recuerda la liberación de Egipto (v.

15) y la fidelidad a sí mismo que muestra en sus acciones, es decir, su "infinita justicia" (v. 16), equivalente aquí a su "gran misericordia" (v. 18). La oración se hace eco de la súplica de Salomón en la consagración del templo (cf. 1 R 8,22-40). Si ahí estaba la gloria del Señor y ahora el santuario ha sido derruido, se había atentado efectivamente a su honor, y a esto apela el orante (v. 19).

EL ÁNGEL GABRIEL EXPLICA LA PROFECÍA (9,20-27)

**[20]Aún estaba yo hablando, rezando y confesando mis pecados
y los de mi pueblo Israel, y presentando mi súplica a Yahvé mi
Dios por su monte santo; [21] aún estaba rezando mi oración, cuan-
do Gabriel, el personaje* que yo había visto antes en la visión, se
me acercó volando* a la hora de la ofrenda de la tarde. [22] Y al lle-
gar*, me dijo: «Daniel, he venido ahora para infundirte com-
prensión. [23] Desde el comienzo de tu oración se ha pronunciado
una palabra y yo he venido a comunicártela, porque eres un
hombre apreciado*. Entiende la palabra y comprende la visión:**

**[24*] «Setenta semanas han sido fijadas*
a tu pueblo y a tu ciudad santa
para poner fin al delito,
sellar los pecados*
y expiar la culpa;
para establecer la justicia eterna,
sellar visión y profecía
y consagrar el santo de los santos.
[25] Entérate y comprende:
Desde que se dio la orden
de reconstruir* Jerusalén,
hasta la llegada de un príncipe ungido,
pasarán siete semanas
y sesenta y dos semanas;
y serán reconstruidos calles y fosos,
aunque en tiempos difíciles.
[26] Pasadas las sesenta y dos semanas
matarán al ungido sin culpa*
y un príncipe que vendrá con su ejército
destruirá la ciudad y el santuario.**

Su fin será un cataclismo
y hasta el final de la guerra durarán
los desastres anunciados.
[27] Sellará una firme alianza con muchos
durante una semana;
y en media semana
suprimirá el sacrificio y la ofrenda;
y pondrá sobre el ala del templo
el ídolo abominable,
hasta que la ruina decretada
recaiga sobre el destructor.»

V. 21 (a) «Gabriel, el personaje... », lit. «el hombre Gabriel».

(b) «se me acercó volando». Hebreo incierto; podría traducirse lit.: «volando con vuelo me tocó». Teod.: «viniendo volando me tocó»; LXX: «viniendo rápido se me acercó». También se propone corregir: «estando (yo) cansado me tocó».

V. 22 «al llegar», según LXX. Teod. interpreta un hebreo oscuro: «me hizo entender».

V. 23 «hombre apreciado», lit. «de complacencias», y se sobreentiende «hombre». Teod.: «varón de deseos»; LXX: «digno de compasión».

V. 24 (a) LXX hace una traducción libre de los vv. 24-27, que varía según los códices y se caracteriza por la oscuridad en la delimitación de los tiempos. Dice «la ciudad de Sión» en vez de «la ciudad santa» (v. 24); en el v. 25, abreviado respecto al hebreo y a Teodoción al faltar la segunda parte del versículo, se dice que el vidente reconstruirá Jerusalén. En el v. 26 altera inexplicablemente el número de semanas (después de siete, setenta y sesenta y dos) y dice que será destruida la ciudad con el santuario y el ungido. En el v. 27 introduce de nuevo el número de siete, setenta y sesenta y dos semanas, como previo al final. No menciona la media semana, sino que dice: «el final de las semanas».

(b) «fijadas». Teod.: «abreviadas».

(c) «sellar los pecados». Teod. añade: «para borrar las impiedades».

V. 25 «de reconstruir», lit. «de reconstruir y restaurar». Se propone «de volver y reedificar».

V. 26 «sin culpa», lit. «y no tiene». En el hebreo puede faltar alguna palabra y se propone «no tiene culpa», a partir de Teod. LXX: «y no estará».

La insistencia en que aún estaba Daniel hablando (vv. 20-21) refleja que se encuentra en la disposición oportuna para recibir el anuncio, y no tanto que su oración haya sido escuchada con prontitud. El que sea el mismo ángel que Daniel había contemplado en la visión anterior (cf. 8,16), indica que también ahora se trata de una visión. Pero en ella no aparecen elementos simbólicos como en las anteriores, sino sólo el ángel y su voz. Esto convierte al pasaje en una escena de anuncio angélico, similar a los que se leen en otros lugares del AT (p.e. Gn 16,7; Jc

2,1-4; 6,11) y del NT (p.e. Mt 1,20; 2,23). En realidad, visiones y anuncios angélicos vienen a ser lo mismo: una forma de expresar que se trata de una comunicación divina. En este sentido, incluso la interpretación de la profecía de Jeremías es calificada de "visión" (v. 23).

El momento en que el ángel se aparece a Daniel (v. 21) se pone en relación con la ofrenda del cordero en el templo "entre dos luces" (cf. Ex 29,39), es decir, uno de los momentos que un judío piadoso dedicaba diariamente a la oración (cf. 6,16). Que sea el momento de la tarde quizás está denotando la prolongación de la oración de Daniel.

Las primeras palabras del ángel (vv. 22-23a) expresan, a modo de saludo, la razón de su venida. Ésta no responde directamente a la oración de Daniel (en ella no pedía "comprensión"), sino a su actitud previa de buscar en la Escritura la voluntad divina sobre Jerusalén (cf. v. 2), y a su condición de "apreciado", quizás por su oración. Por eso se resalta que fue desde el comienzo de la oración, es decir, antes de que haya expresado el contenido de ésta, cuando se decidió en el cielo revelarle el sentido de la profecía escrita. La "palabra" que entonces fue pronunciada (v. 23a) se refiere propiamente a la orden divina de comunicar a Daniel la interpretación, y no tanto al contenido de ésta, que ya estaba decretado desde antes, desde que Jeremías escribiera la profecía. Así aparece con más claridad en la versión de LXX, que traduce el hebreo *dšbšr* por *próstagma* = "orden". El ángel ha venido a cumplir esa orden de comunicar a Daniel la interpretación porque éste es un "hombre apreciado" (v. 23b). Literalmente se lee *kî hššmûdôt* ("porque predilecciones"), y se sobreentiende "hombre (*'îš*) de las predilecciones", como en 10,11.19, es decir, "hombre apreciado" por Dios. La versión de los LXX traduce *eleeinós* "digno de compasión", y Teodoción *anér epithymioon*, de donde traduce la Vulgata *vir desideriorum*, "varón de deseos", expresión que se ha venido entendiendo como reflejo de los anhelos del alma de Daniel. Sin embargo, se ha de entender en el sentido de la predilección de Dios de la que es objeto Daniel, similar a la expresión "elegido" aplicada a los reyes de Israel (cf. 1 S 10,24; Sal 84,9), al siervo de Yahvé (Is 42,1), a Israel (Is 44,1), a los profetas (cf. Jr 1,5) y, en el NT, a Jesús (cf. Mt 12,18).

En la interpretación (v. 24-27), los setenta años de Jr 25,11 se convierten en setenta semanas que, atendiendo a lo que se dice de su inicio (v. 25) y su desarrollo (vv. 26-27), han de ser entendidas como setenta semanas de años, es decir, cuatrocientos noventa años. Se

trata en realidad de un número simbólico, pero con correspondencia aproximada a la historia real. De "semanas de años" ya se hablaba en el libro del Levítico a propósito de los años jubilares (cf. Lv 25,8). En Dn "setenta semanas" equivale a setenta veces siete, y significa el tiempo de cumplimiento perfecto. Es el plazo fijado y determinado en los planes divinos sobre el pueblo de Israel y sobre Jerusalén, que implican al mismo tiempo a toda la historia humana.

No se explicita a qué se refieren el delito, los pecados y la culpa (v. 24b). Algún comentarista los une a la conducta de los perseguidores y de los judíos traidores a la alianza (cf. 11,31-32), cuyo fin se anuncia junto a la purificación del templo. Pero la terminología y el contexto apuntan más bien a los pecados del pueblo, y así se interpreta normalmente. En el pueblo se va a terminar aquella etapa de pecado tan resaltada en la oración anterior de Daniel. Que al llegar los tiempos mesiánicos el pueblo cambiaría de conducta y volvería al "camino de la justicia" es una idea presente ya en *Jubileos* (cf. Jub 23,26); y en un pasaje de *Testamento de Moisés*, que refleja el mismo contexto que Daniel, se dice que por la exhortación del levita Taxo los israelitas preferirán morir antes que transgredir los mandamientos, y entonces se manifestará el Reino de Dios (cf. TesMo 9,1-10,1). Pero en Daniel lo que se anuncia es la acción de Dios, que creará una situación nueva mediante la renovación del pueblo y el perdón de sus culpas, similar a lo que anunciara Jeremías al hablar de la nueva alianza (cf. Jr 31,33-34). "Sellar" es paralelo a "poner fin", y, aplicado a los pecados (v. 24a), indica que éstos desaparecerán definitivamente. "Expiar (literalmente "cubrir") la culpa" (única vez que esta expresión aparece en el AT) expresa que ésta ya no se tendrá en cuenta, quizás porque el pueblo ya habrá sufrido lo correspondiente a su pecado. Así se establecerá la "justicia eterna" (v. 24c), en cuanto que Dios actuará conforme al modo de obrar que ha manifestado en la historia a favor de su pueblo, es decir, con misericordia, y de esta forma se cumplirán las profecías. "Visión" y "profecía" son aquí equivalentes, y su distinción afecta únicamente a la manera en que Dios ha dado a conocer su voluntad. El verbo "sellar" aplicado a la profecía (v. 24b) significa, como antes, "poner fin", pero ahora en el sentido de haberse cumplido. En la ciudad santa, el templo, designado ahora por su parte más importante, "el santo de los santos", será purificado y consagrado de nuevo. Pero es también posible que en la expresión "ungir el santo de

los santos" haya una alusión a la restauración del sacerdocio santo, dada su unión con el templo. En cualquier caso, tal unción es el punto culminante de lo que va a suceder, pues esa consagración significa restablecer la presencia de Dios en medio de su pueblo.

El discurrir de esas setenta semanas (vv. 25-27), antes de que llegue el momento culminante ya anunciado en la profecía de Jeremías, se distribuye en tres etapas, de las que las dos primeras transcurren rápidamente para centrar la atención en la última. La primera etapa abarca siete semanas, y la segunda, sesenta y dos (v. 25); la tercera y última se divide a su vez en dos mitades (vv. 26-27). Un recurso similar se encuentra en el *Apocalipsis de las semanas* (cf. 1 Hen 93,1-14; 91,12-17). El autor de este apocalipsis divide la historia en diez semanas, de las que siete pertenecen a un pasado que se remonta al comienzo de la humanidad (la primera semana a la que pertenece Henoc), y las tres últimas al futuro: en la octava se producirá la victoria de los justos, en la novena el juicio de los pecadores, y en la décima, en su séptima parte, el juicio de los ángeles y la instauración de un cielo nuevo. Daniel, en cambio, comienza a contar las semanas desde que se anunció la reconstrucción de Jerusalén (v. 25), pero las referencias que da no son evidentes.

El momento de darse la orden de reconstruir Jerusalén (v. 25a) se puede entender referido a la orden divina contenida ya en la profecía de Jeremías, que coincidiría con el momento de la destrucción de la ciudad por Nabucodonosor (año 587). En tal caso, la llegada del "príncipe ungido" haría alusión al advenimiento de Ciro el persa (llamado "ungido" en Is 45,1) y al retorno de los desterrados (538 a.C.). Así, hasta ese momento habrían pasado cuarenta y nueve años, o siete semanas de años. Parece la explicación más aceptable. Pero también el momento de la orden podría aludir al decreto de Ciro sobre la vuelta, y el "príncipe ungido" se referiría a Zorobabel, descendiente de David, que volvió de Babilonia con los desterrados y reedificó el templo (cf. Esd 5,2; 6,15). En este caso no hay concordancia temporal. Las sesenta y dos semanas siguientes (v. 25b) aluden al tiempo en el que, tras la vuelta del destierro, se reconstruyó la ciudad y sus murallas (cf. Ne 6,15-16; 12,27-43), y abarca hasta la muerte de un ungido (v. 26a).

El "ungido"de v. 26a bien puede identificarse con el sumo sacerdote Onías III, primero depuesto por Antíoco IV y sustituido por Jasón (175 a.C.), y después mandado asesinar por instigación de Menelao

(cf. 2 M 4,7-8. 23-35). Con la muerte de ese ungido comienza la última semana (vv. 26bc-27), que terminará con el fin del perseguidor, al que le sobrevendrá la muerte como un cataclismo o, literalmente, como un diluvio. Toda esa semana estará marcada por guerras y desolación (v. 26b), tal como estaba anunciado (cf. 8,25). También (v. 27a) se mantendrá en todo ese tiempo la colaboración de muchos judíos con la política de helenización de Antíoco IV, de la que hablan los libros de los Macabeos, que la consideran causa de los males sobrevenidos al pueblo y al templo (cf. 1 M 1,21.43-52; 2 M 4,10-11). Llamar a esa colaboración "alianza firme" connota una contraposición a la alianza santa, la alianza a la que aquellos habrían traicionado (cf. 1 M 1,15).

En esta última semana se distinguen dos momentos: uno en el que suceden los acontecimientos contemporáneos al autor del pasaje (v. 27ab); otro en el que será destruido el perseguidor (v. 27c). Al primero se le da la duración de "media semana", o mitad de siete, porque se trata de algo transitorio. En él se lleva a cabo la supresión del culto judío en el templo (cf. 1 M 1,45) y la introducción del "ídolo abominable". El texto dice literalmente "sobre el ala", y se sobreentiende "del templo". Parece indicar que el lugar en el que se coloca la imagen idolátrica no es el *sancta sanctorum*, quizás porque no era el sitio más visible o porque era demasiado santo. La expresión que traducimos por "ídolo abominable" sería literalmente (con una construcción anómala) "las abominaciones horrible" (o "desoladora"), en hebreo *šiqqûsšîm mᵉššmšm*, términos que evocan a los baales (Baal es denominado despectivamente *šiqqûsš*) y al título "de los cielos (*ššmayim*)", que, mediante un juego de palabras, se ha transformado en *ššmšm* (= *šᵉmšmâ* "desolación"). La lógica de esta transformación es que el culto a Baal causa la desgracia y la desolación. Tal designación vendría aquí aplicada a la imagen de Zeus Olímpico, al que según 2 M 6,2 se había dedicado el templo de Jerusalén; y sobre esa imagen, o alguna representación sincretista de Baal y Zeus, se proyecta el desprecio y horror que los judíos sentían por Baal. Las versiones griegas traducen *bdélygma ton eremoseon* ("abominación de la desolación"), expresando así la repulsa producida por los ídolos y las consecuencias desastrosas de volverse a ellos. En el NT se utilizan los sucesos descritos en este pasaje de Daniel, recogiendo además la expresión griega (cf. Mt 24,15; Mc 13,14), para significar que al final de los tiempos también el mal habrá llegado a su culminación.

La interpretación de la profecía termina anunciando la ruina de Antíoco IV (v. 27c); pero no dice cuándo. Es la otra media semana que, en la representación del autor, queda por delante. Indica, por tanto, que será un tiempo de sufrimiento, pero no muy largo. De esta forma fortalece la esperanza de los lectores, apoyándose precisamente en la profecía de la Escritura, en concreto en la de Jeremías, que sigue vigente.

CAPÍTULO 10

LA GRAN VISIÓN
(10,1 – 12,13)

1. EL TIEMPO DE LA IRA (10,1 – 11,39)

VISIÓN DEL HOMBRE VESTIDO DE LINO (10,1-8)

10 [1]El año tercero* de Ciro, rey de Persia, Daniel, llamado Baltasar, tuvo una revelación, un mensaje veraz, sobre la gran guerra*. Él entendió el mensaje, y su comprensión le fue dada a través de una visión.

[2] En aquellos días yo, Daniel, estaba haciendo una penitencia de tres semanas: [3]no comía alimentos sabrosos, no probaba carne ni vino, ni me ungía con perfumes, hasta que pasaron las tres semanas. [4] El día veinticuatro del primer mes, estando yo a orillas del gran río Tigris, [5] levanté la mirada y vi a un hombre vestido de lino con un cinturón de oro puro. [6] Su cuerpo parecía de topacio; su rostro brillaba como un relámpago; sus ojos eran antorchas de fuego; sus brazos y piernas, bronce bruñido; y el sonido de su voz, como clamor de multitud. [7] Sólo yo, Daniel, contemplé la visión; mis acompañantes no* la veían, pero sintieron pánico y corrieron a esconderse. [8] Quedé yo solo contemplando esta gran visión, me sentí desfallecer, se me cambió y desfiguró el semblante y me fallaron las fuerzas.

V. 1 (a) «tercero». LXX dice «primero».

(b) «sobre la gran guerra», lit. «y un gran ejército», opuesto a lo anterior. Las versiones griegas, en cambio, unen la gran guerra a la frase siguiente sobre la comprensión. LXX termina el versículo diciendo: «y lo comprendí en la visión».

V. 7 LXX (967) omite el «no».

A diferencia de lo que sucedía en los capítulos anteriores (cf. 8,1; 9,1-2), en los que el mismo Daniel narraba a modo de introducción las circunstancias de sus visiones, ahora (v. 1) es el autor del libro quien introduce la nueva visión, como había hecho al comienzo de las mismas en Dn 7,1. Se trata, sin más, de un recurso literario para seguir presentando a Daniel como el protagonista histórico de las visiones, de modo similar a como en la primera parte de la obra lo era de las historias. De hecho, la mención que ahora se hace del sobrenombre de Daniel lleva a pensar que el redactor ha querido unir expresamente esta visión con la figura y la situación de Daniel descrita en la primera parte de la obra. Pero, al mismo tiempo, que aquí hable el redactor puede deberse a que quiere dar relieve a la última revelación a Daniel, con la que se completan las anteriores.

El contenido de la revelación recibida por Daniel, que ahora se presenta, abarca de 10,2 al final del c. 12. Se distingue por el detalle con que narra las acciones de los reyes, algo infrecuente en el estilo de las profecías construidas desde la historia ya pasada. Lo que constituye objeto de visión son los mismos personajes que le hablan, sin que haya ni elementos simbólicos que deban interpretarse, como en las visiones anteriores, ni profecía de la Escritura que haya que actualizar, como en el capítulo anterior. A Daniel se le revelan ahora directamente los hechos, y, en este sentido, el pasaje representa una culminación en la trama del libro. En efecto, lo que ya estaba contenido en las visiones de los cc. 2, 7 y 8, o en la profecía interpretada en el capítulo nueve, se desvela en los cc. 11-12 con más claridad. Aunque el relato comienza como una visión (vv. 4-8), después se desarrolla como un anuncio angélico, y está construido con los elementos literarios propios del género. Se narra primero la autopresentación y saludo del mensajero divino (10,9-11,1); después se expone el contenido del anuncio, es decir, la revelación de lo que va a suceder: En primer lugar se habla de las desgracias o "tiempo de la ira", o sea, de las guerras entre los sucesores de Alejandro Magno (11,2-20), y de la actuación de Antíoco IV Epífanes (11,21-39); a continuación se describe el tiempo del fin, el final de ese rey (11,40-12,1) y el final de los justos (12,2-4); y por último, como prolongación de la visión, se le revela al vidente cuándo va a llegar ese final (12,5-12), y se le despide (12,13).

Es llamativo el momento histórico en que se sitúa la visión ("el año tercero de Ciro", v. 1), ya que en 1,21 se decía que Daniel permaneció en Babilonia hasta el "año primero". Quizás por eso, en LXX leemos "en el año primero". Si queremos ver una intencionalidad en la elec-

ción del "año tercero", podemos pensar que éste correspondería al 536 a.C., de forma que, para el redactor, desde el año tercero de Joaquín (equivalente al 606 a.C., en que habría comenzado el destierro; cf. Dn 1,1) al tercero de Ciro irían setenta años, símbolo de que se había completado tanto el ministerio de Daniel (es su última visión) como el tiempo de la desgracia.

Puesto que se ofrece la última visión de Daniel, es lógico situarla en tiempos de Ciro. Pero, además, este dato tiene un significado más hondo. Para el autor y lectores de Dn en la época seléucida, Ciro era un signo de la caída del rey opresor (cf. Is 45,1), pues con él se había producido la caída de Babilonia, y por él tuvo lugar el retorno de los desterrados. Al mismo Daniel, que había vivido la liberación bajo Ciro, se le revela la liberación definitiva de la opresión y la desgracia en tiempos de Antíoco IV y, en orden a ésta, se le revela también cómo había de llegarse a esa situación, cuyo inicio se ve precisamente en la caída del imperio persa. Por eso, la revelación comienza con el anuncio de esa caída (cf. 11,2). De nuevo entra en juego la técnica de presentar como profecía la historia pasada, para desembocar en la liberación de la situación presente, y en lo que será el futuro.

Junto a la referencia cronológica, el autor del libro ratifica la veracidad del contenido del mensaje (v. 1a), de manera similar a como lo hiciera el ángel en visiones anteriores (cf. 8,26). Ahora ese mensaje se refiere a la "gran guerra" o, literalmente, a "un ejército grande", expresión bajo la que subyace probablemente la referencia al ejercito celeste o a los ángeles, ámbito en el que se dan realmente las batallas y se decide su resultado (cf. 10,13.20; 12,1). La garantía de la veracidad de ese mensaje la fundamenta el autor (v. 1b) en la comprensión que se otorga a Daniel y que éste expone en el conjunto del relato, si bien habrá momentos en los que el mismo vidente dice no entender (cf. 12,8; 8,27). Se mantiene de este modo el claroscuro de las profecías, que, aún iluminando algunos aspectos de la historia bajo la óptica de los planes de Dios, guardan otros ocultos en el misterio, como la forma y el cuándo del cumplimiento de sus designios.

En LXX, donde viene alterado el orden de las frases, se dice con más claridad que la palabra se refería a la gran guerra o, literalmente, "a una multitud poderosa", y, con un cambio brusco de la persona hablante, se pone en boca de Daniel el testimonio de haber comprendido eso: "lo comprendí en la visión". Así, es el propio Daniel quien garantiza desde el comienzo del relato la veracidad de lo que va a narrar.

La visión, como las anteriores, es narrada por el mismo Daniel, dando cuenta en primer lugar de la disposición espiritual en que se encontraba al recibirla (vv. 2-4); es como si hubiese estado preparándose para ella. El ayuno como medio de preparación para un momento importante de relación con Dios aparece en Est 4,16; Esd 8,21, y expresamente para recibir una revelación en 4 Esd 5,20. La mención del día veinticuatro del primer mes (v. 4) deja deducir que las tres semanas anteriores de penitencia incluyen la Pascua y la fiesta de los Ázimos. Así, la celebración de las fiestas judías discurriría en cierto modo paralela a la lectura de la Escritura en 9,2, en cuanto que son ocasiones para que Dios revele su voluntad. También la revelación a Juan en Ap 1,10-12 se da en un contexto litúrgico. Más adelante, el dato de las tres semanas adquiere especial relieve al mencionarse "el primer día" del esfuerzo de Daniel por comprender (v. 12). La localización del vidente a orillas del Tigris (denominado de forma extraña "el gran río", cuando esta expresión normalmente hace referencia al Éufrates, cf. Gn 15,18; Dt 1,7; Jos 1,4), además de aportar un elemento que asemeja la visión a la de Ezequiel (cf. Ez 1,1), sirve para resaltar que se trata de una nueva visión que se añade a las anteriores (cf. 8,2).

Daniel ve a un ángel que tiene la apariencia de un "hombre vestido de lino" (v. 5), como el que había visto Ezequiel, y que tenía el encargo de dirigir el castigo que habían de recibir los israelitas según su conducta (cf. Ez 9,1-7; 10,2). El vestido de lino (el lino era el material para confeccionar el vestido de los sacerdotes; cf. Lv 16,4) simboliza la santidad de quien lo lleva, y con ese sentido se recoge la imagen en el Apocalipsis, aplicada igualmente a los ángeles (cf. Ap 15,6) y a la Esposa del Cordero (cf. Ap 19,8). El cinturón de oro significa la dignidad; traducimos como "puro" el término "de Ufaz", que indica la procedencia del metal y su pureza, sin que sea posible localizar tal lugar. La descripción del cuerpo del ángel recoge imágenes que se encuentran en Ez 1,5-24, cuando el profeta describe los seres que llevan el carro de Yahvé. Aquí sirven para resaltar el resplandor y la fuerza.

En el texto hebreo (v. 7), con el que en esto coinciden Teodoción y el ms 88 de LXX, no queda claro por qué los acompañantes de Daniel sienten pánico. Podría pensarse que se trata de alguna misteriosa percepción de lo sobrenatural. El manuscrito 967, en cambio, es más lógico cuando dice que huyeron al ver la visión, y que sólo permaneció Daniel. En cualquier caso, la reacción de los acompañantes sirve literariamente para reforzar la objetividad del hecho. Algo parecido

sucederá en la visión que tuvo san Pablo en el camino de Damasco (cf. Hch 9,7). En Dn se acentúa la majestuosidad del ángel, al describirse el desfallecimiento del vidente ante su sola presencia (v. 8), e indica así la pequeñez del hombre y su debilidad al enfrentarse a la manifestación de lo divino.

APARICIÓN DEL ÁNGEL (10,9-19)

9 Oí el sonido de su voz y, al oírlo, caí de bruces al suelo sin sen-
tido. 10 Pero una mano me tocó y me levantó tembloroso sobre mis
rodillas y las palmas de mis manos*. 11 Luego me dijo: «Daniel,
hombre apreciado, presta atención a las palabras que voy a decir-
te e incorpórate, porque ahora me han enviado a ti.» Cuando dijo
estas palabras me incorporé temblando. 12 Y él añadió: «No temas,
Daniel, porque desde el primer día en que te esforzaste por com-
prender y te humillaste ante tu Dios, tus palabras fueron escu-
chadas y precisamente por ellas he venido yo. 13 El príncipe del
reino de Persia me ha opuesto resistencia durante veintiún días,
pero Miguel*, uno de los Primeros Príncipes, ha venido en mi
ayuda. Me he quedado allí junto a los reyes* de Persia. 14 Pero
ahora vengo para darte a conocer lo que le sucederá a tu pueblo
en los últimos días, pues todavía queda una visión para esos días.»
15 Cuando dijo estas palabras, caí de bruces al suelo y enmu-
decí. 16 Pero alguien de aspecto humano me tocó los labios; yo
abrí la boca y hablé al que estaba delante de mí: «Señor mío, con
esta visión me ha invadido la angustia y me han fallado las fuer-
zas. 17 ¿Cómo podrá tu servidor hablar con mi señor, si ahora
mismo me fallan las fuerzas y me falta el aliento?» 18 El que tenía
aspecto humano me tocó de nuevo y me fortaleció. 19 Luego me
dijo: «No temas, hombre apreciado; la paz contigo; sé fuerte y
ten ánimo*.» Y, mientras me hablaba, recobré las fuerzas y dije:
«Puedes hablarme, Señor, pues me has devuelto las fuerzas.»

V. 10 «y las palmas de las manos». Muchos mss de las versiones griegas dicen: «sobre la planta de mis pies».

V. 13 (a) «Miguel». LXX (967) no menciona a Miguel, sino a «uno de los santos ángeles».

(b) «Me he quedado allí junto a los reyes». Teod. y LXX: «lo he dejado junto al rey».

V. 19 «ten ánimo». El hebreo repite «sé fuerte».

La visión pasa ahora a ser anuncio angélico. La descripción de su desarrollo adquiere solemnidad y dramatismo al hilo de las tres veces que consecutivamente el ángel toca a Daniel y que, de modo genérico y un tanto embrollado (ya que se repiten algunos elementos), marcan los tres momentos claves del género anuncio: autopresentación del ángel explicando su misión (v. 9-14); pregunta del vidente (vv. 15-17); comunicación y recepción del mensaje (10,18-12,4).

La mano que hace ponerse a Daniel semidepié (v.10) es la del ángel que ha visto antes, aunque no se diga expresamente. No hay elementos para pensar que se trate de otro ángel diferente, como a veces se ha propuesto. En esa actitud corporal, reflejo de que ya ha adquirido cierta fuerza, Daniel ya puede escuchar las primeras palabras del ángel. Se le llama por su nombre propio y un sobrenombre que, como en otros anuncios, expresa la condición apropiada de destinatario del anuncio para recibir, o en su caso ejecutar, el mensaje que se le va a trasmitir (cf. Jc 6,12, donde a Gedeón se le da el sobrenombre de "valiente guerrero; o Lc 1,28, donde a María se la llama "llena de gracia"). El sobrenombre de *'îš hššmûdôt* ("hombre apreciado"), que se da aquí a Daniel, indica su condición de elegido por Dios y dotado de sabiduría para ser el receptor de esa revelación (cf. 9,23; 10,19). El ángel se autopresenta como "enviado" por Dios; no da su nombre, pero la función que ejerce de dar a conocer el mensaje (v. 14) apunta a que se trata del mismo ángel Gabriel de la visión anterior (cf. 9,21-23). Como en aquella, también ahora se da especial relieve a que la decisión divina de comunicar esa revelación coincide en el tiempo con el inicio de la penitencia de Daniel (cf. v. 2).

Puesto que podría parecer que ha pasado demasiado tiempo ("tres semanas", v. 2) entre aquel momento y el de la visión–anuncio (v.12), el ángel ofrece al vidente una explicación, que al mismo tiempo le desvela la dimensión celeste de las guerras, o la "gran guerra" (vv. 13-14; cf. v. 1). El "príncipe del reino de Persia" es el ángel protector de esa nación, que ha retenido al ángel (Gabriel) encargado de llevar la revelación a Daniel, al parecer porque quiere impedir que esa revelación del fin, que afectará también al reino de Persia (cf. v. 20), llegue a Israel y se cumpla. Miguel, cuyo nombre aparece ahora por vez primera en la Biblia, es el ángel protector de Israel, «el gran príncipe que se ocupa de tu pueblo» (12,1) y uno de los "primeros príncipes", es decir, de los que la tradición judía tenía como jefes de las milicias

angélicas. Su nombre significa "¿Quién como Dios?" e indica que nadie iguala a Dios en poder y que Dios ejerce ese poder a través de Miguel. Recuerda al "ángel de Yahvé" enviado para proteger al pueblo en el desierto (cf. Ex 23,20) y al que defiende frente al Satán al sumo sacerdote Josué (cf. Za 3,2). En el *Libro de los Vigilantes* Miguel aparece junto a Uriel, Rafael y Gabriel como los que luchan a favor de Dios y de la humanidad contra los ángeles rebeldes y caídos a la tierra (cf. 1 Hen 9-10; Ap 12,7-9). En el NT se menciona a Miguel como el jefe de los ángeles que luchan en el cielo contra la Serpiente o Satán (cf. Ap 12,7-9), y se le da el título de arcángel cuando se recuerda su lucha con el Diablo disputándose el cuerpo de Moisés (Judas 9).

El ángel de Persia, que opone resistencia al que se aparece a Daniel, no es presentado con rasgos negativos como el Diablo o los Vigilantes caídos a la tierra. Sencillamente responde a la representación de que cada pueblo está protegido por su ángel (en una mentalidad politeísta lo sería por su Dios), y de que es a nivel supramundano donde se deciden los destinos de cada nación, dándose una tensión entre sus respectivos protectores, aunque, en definitiva, todos ellos cumplen los designios de Dios. Según la traducción que ofrecemos del texto hebreo, Gabriel ha debido quedarse en Persia durante los veintiún días hasta que llegara Miguel (v. 13b). Éste se ocuparía de que Persia, o su ángel, siguiesen, sin alterarlo, el destino de la historia establecido, durante el tiempo que necesita el ángel enviado a Daniel para ir a comunicarle a éste el mensaje; después este mismo ángel volverá a luchar contra el de Persia. Cuando termine esa lucha, se dirá más adelante (cf. v. 20) que habrá de luchar contra el de Grecia, que vendrá. Las versiones griegas lo expresan más claramente al decir que Gabriel ha dejado allí a Miguel, y que por eso ha podido ir hasta Daniel. Toda esta forma de hablar implica en el fondo, si bien ahora representado de otro modo, que es Dios quien dirige la historia y da los reinos a quien quiere (cf. 4,29). Lo que el ángel anuncia que va a comunicar a Daniel es precisamente el designio de Dios sobre Israel al final de los tiempos (v. 14).

El segundo momento de la escena del anuncio angélico es la pregunta por parte de Daniel (vv. 15-17). Éste había quedado mudo no sólo por la majestuosidad del ángel, sino también por el contenido de sus palabras, es decir, por su referencia al final (v. 15). Para que Daniel pueda hablar, el ángel ha de tocar sus labios (v. 16). La acción de tocar la boca (v. 16) tenía en los profetas anteriores el significado

de purificación para poder transmitir la palabra de Yahvé (cf. Is 6,6-7) o de fortalecimiento para proclamarla con autoridad (cf. Jr 1,9). Ahora se trata únicamente de poder manifestar al ángel el estado de turbación y debilidad del vidente (vv. 16b-17). Se está indicando que ya para una primera posibilidad de comunicación entre el mundo divino y el hombre, incluso para que éste manifieste su debilidad ante Dios, el hombre necesita que se le infunda una fuerza especial.

Finalmente viene la comunicación del mensaje, precedida de un nuevo saludo (v. 19) y de la explicación de su misión por parte del ángel (10,20-11,2a). Éste, antes de transmitirle el contenido de la revelación, de nuevo ha de tocar a Daniel (v. 18). Se pone así de relieve la magnitud de tal revelación y la necesidad de un auxilio divino para poder recibirla (v. 19). Con ese auxilio, Daniel puede escuchar de nuevo, sin desfallecer, el saludo angélico y manifestar que está dispuesto a seguir oyendo lo que se le vaya a comunicar. El nuevo saludo recoge expresiones habituales en los relatos de anuncios. Así, “No temas” (cf. v. 12), que se decía en el AT p.e. a los patriarcas (cf. Gn 15,1) y a Moisés (cf. Dt 1,21), y en el NT se dirá a Zacarías y a María (cf. Lc 1,13.30), y también al vidente Juan (cf. Ap 1,17), indica que Dios es favorable al manifestarse; la expresión “la paz contigo”, como se le dice a Gedeón tras haber visto al ángel del Señor (cf. Jc 6,22), y Jesús resucitado dirá al aparecerse a los discípulos (Lc 24,36; Jn 20,19.21.26), expresa el don que proviene de Dios; la fórmula “sé fuerte...” se parece a lo que se le dice a Josué al encargarle su misión (cf. Jos 1,6), si bien ahora se le dice a Daniel para que reciba la revelación. La eficacia de esas palabras del saludo angélico se muestra en que ponen al vidente en disposición de seguir escuchando (v. 19b).

El anuncio profético (10,20 – 11,2a)

**20* Entonces me dijo: «¿Sabes por qué he venido a ti? Ahora he
de volver a luchar con el príncipe de Persia; cuando termine,
vendrá el príncipe de Grecia. 21 Pero te revelaré lo que está escri-
to en el Libro de la Verdad. Nadie me presta ayuda para esto,
excepto vuestro príncipe Miguel*.**

**11 1*En cuanto a mí, en el año primero de Darío el medo estu-
ve a su lado para sostenerlo y ayudarlo. 2 Y ahora voy a
revelarte la verdad.**

Vv. 20-21 Sería más lógico trasponer v. 21a tras v. 20a, como se hace en la edición francesa en fascículos de la BJ, pero no hay apoyos textuales para ello.

V. 21 «vuestro príncipe Miguel». LXX: «el poderoso ángel Miguel».

11,1 Traducción literal del hebreo, difícil de explicar. Se ha conjeturado traducir «fue mi apoyo para darme auxilio y sostenerme», en vez de «estuve a su lado... y ayudarlo». Las versiones griegas varían; en LXX vuelve a hablar Daniel: «En el año primero del rey Ciro me dijo: sé fuerte y valiente»; Teod.: «En el año primero de Ciro estuve presente para (dar) fuerza y poder», que debe entenderse como locución del ángel.

De nuevo informa el ángel a Daniel de la misión que le ha traído a él (cf. v. 14), pero haciendo hincapié ahora en que para ello ha interrumpido temporalmente su tarea (v. 20). Es una forma de resaltar la importancia del anuncio.

Lo que el ángel va a revelar a Daniel ya está determinado por Dios; tal es el significado de «está escrito en el Libro de la Verdad» (v. 21a). Este libro es diferente de los mencionados en Dn 7,10, y responde a la representación, presente en obras judías de carácter apocalíptico, de que los designios divinos están escritos en tablas celestes. En el *Libro de astronomía* se cuenta que en ellas estaban escritas las leyes que rigen los astros y que Henoc pudo leer cuando fue llevado al cielo (cf. 1 Hen 81,2; Gn 5,24), como también pudo leer el desarrollo de la historia y su final en la última semana, según el *Apocalipsis de las semanas* (1 Hen 93; 91,1-12). En tales tablas, según *Jubileos* (cf. Jub 50,13), estaba contenido asimismo el futuro que espera a los hombres, y especialmente al pueblo de Israel, tal como Dios se lo dio a conocer a Moisés. Corresponde al libro que en el Apocalipsis sólo puede abrir Jesucristo glorioso (cf. Ap 5,1-5). La designación de "Libro de la Verdad" resalta la seguridad del cumplimiento de su contenido, que, por paralelismo con el v. 14, ha de entenderse que se trata de lo referente al destino de Israel en los últimos tiempos.

La ayuda que el ángel anunciador (Gabriel) recibe ahora de Miguel, ángel protector de Israel (v. 21b; cf. v. 13), consiste en relevarle en su enfrentamiento al ángel de Persia, ya que, puesto que la revelación atañe a la salvación final del pueblo elegido (cf. 12,1), los ángeles de los otros pueblos no están dispuestos a prestarle ayuda. Bajo esta forma de hablar subyace la afirmación de la singularidad de Israel en su historia y su destino, entendida como una realidad que se da a nivel supramundano o celeste.

En 11,1 sigue la locución del ángel, sin que ofrezca un sentido claro. Si, como se lee en el texto hebreo, la acción del ángel se remonta al año primero de Darío el medo, quizás es porque se quiere hacer referencia a la caída de Babilonia, según la sucesión cronológica presente a lo largo del libro (cf. 6,1). En aquel momento el ángel que trae el anuncio (Gabriel) habría sostenido y ayudado a Miguel para que consiguiera, como ángel protector del pueblo, la liberación de Israel. La idea enlaza con lo que se acaba de decir (10,21b) acerca de que Miguel es ahora el único que presta ayuda al ángel del anuncio, para que pueda cumplir la misión reveladora para la que ha sido enviado (cf. 10,11). Las versiones griegas, por su parte, o sitúan esa ayuda en el primer año de Ciro el persa, lo que es más lógico según la historia (Teodoción), o cambian el sentido del versículo enlazando con 10,1 (LXX).

PRIMERAS GUERRAS ENTRE SELÉUCIDAS Y LÁGIDAS (11,2b-20)

**«Mira, en Persia habrá todavía tres reyes; el cuarto será mucho
más rico que todos ellos, y cuando aumente su poder gracias a
sus riquezas, incitará a todos contra* los reinos de Grecia. [3] Enton-
ces surgirá un rey belicoso que extenderá sus dominios y actua-
rá a su antojo. [4] Pero apenas consolidado, su reino será dividido
y repartido entre los cuatros puntos cardinales; aunque no entre
sus descendientes, ni con el poderío que él había ejercido, pues
su reino se desmoronará y pasará a manos ajenas.**

**[5] «El rey del sur se hará fuerte; pero uno de sus generales lo
derrotará y ensanchará sus dominios*. [6] Al cabo de unos años, con-
certarán una alianza, y la hija del rey del Sur* acudirá al rey del
Norte para hacer las paces. Pero no conservará su poder, ni sub-
sistirá su dinastía*, pues ella será entregada junto con su cortejo,
su hijo* y su protector. [7] Entonces se alzará en su lugar un retoño
de sus raíces, que atacará al ejército y entrará en la fortaleza del
rey del Norte, comportándose como vencedor*. [8] Y se llevará como
botín a Egipto incluso sus dioses, sus estatuas y sus vasos precio-
sos de plata y oro; y durante algunos años dejará en paz al rey del
Norte. [9] Éste invadirá el reino del rey del Sur, pero regresará a su
territorio. [10] Sus hijos romperán las hostilidades y reunirán ejérci-
tos numerosos; y uno de ellos vendrá y pasará como una inunda-
ción; luego regresará y reanudará los combates hasta la fortaleza.**

11 Entonces el rey del Sur, enfurecido, saldrá a combatir contra el
rey del Norte, que movilizará un gran ejército; pero éste caerá en
sus manos. 12 Tras la derrota del ejército se llenará de soberbia y
aniquilará a miles de hombres, pero no llegará a imponerse. 13 El
rey del Norte volverá a movilizar una multitud mayor que la pri-
mera y, al cabo de unos años, atacará con un ejército numeroso y
bien pertrechado. 14 Entonces muchos se levantarán contra el rey
del Sur y los hombres violentos de tu pueblo se rebelarán para que
se cumpla la visión, pero fracasarán. 15 Después vendrá el rey del
Norte, levantará un terraplén y tomará una ciudad fortificada. Las
tropas del rey del Sur no podrán resistir; ni siquiera lo mejor del
pueblo tendrá fuerzas para resistir. 16 El invasor lo tratará a su anto-
jo, sin que nadie pueda resistirle; se establecerá en la Tierra del
Esplendor, sembrando a su paso la destrucción*. 17 Proyectará
someter todo su reino; luego hará las paces con él* y le dará una
de sus hijas como esposa para perderlo, pero fracasará y no resul-
tará. 18 Luego se dirigirá hacia las islas y conquistará muchas; pero
un general pondrá fin a su afrenta, sin que él pueda devolverla*.
19 «Entonces regresará hacia las fortalezas de su país, pero tro-
pezará y caerá, sin dejar rastro. 20 En su lugar surgirá otro rey,
que enviará un emisario a por el tesoro del reino*, pero en poco
tiempo perecerá sin arrebatos ni luchas.

V. 2 «a todos contra». Teod.: «contra todos».

V. 5 «ensanchará sus dominios». Hebreo confuso; lit., con leve modificación: «ejercerá un dominio mayor *que* su dominio». En las versiones griegas se dice que su dominio será grande.

V. 6 (a) «la hija del rey del Sur». LXX y Teod. (mss): «el rey del sur».

(b) «su dinastía», según Teod. TM: «su brazo».

(c) «su hijo», conjetura; hebreo: «su progenitor». Teod.: «la joven»; LXX cambia la construcción: «su brazo quedará entumecido y el de los que lo acompañan, y permanecerá por horas».

V. 7 «comportándose como vencedor», lit. «y obrará con ellos y prevalecerá».

V. 16 «sembrando... destrucción». Las versiones griegas: «quedando toda ella en sus manos».

V. 17 «hará las paces con él». Conjetura desde las versiones griegas.

V. 18 «un general... devolverla». LXX y Teod. cambian algo el sentido: el rey hará que la afrenta de las islas y de sus jefes se cambie en afrenta contra él mismo.

V. 20 «otro rey que enviará un emisario por el tesoro del reino». Texto oscuro y traducción conjetural. Lit.: «se levantará otro que hará pasar un exactor (¿contra?) el esplendor del reino». LXX: «surgirá de su raíz una planta del reino, un hombre que golpea la gloria del rey»; Teod.: «surgirá de su raíz el que (le) quita de en medio y colecta la gloria del reino».

Comienza la revelación traída por el ángel, que abarca hasta 12,4. En ella se da a conocer la historia que va desde la época persa a la de Antíoco IV, en la que escribe el autor y en la que prevé el advenimiento de los tiempos escatológicos. Se habla directamente de los reyes y de las guerras entre ellos, sin utilizar simbolismos, como en las visiones anteriores. Aunque todo el discurso está en futuro, tal como corresponde al lenguaje profético, en él se incluye realmente el pasado (11,2-20), el presente de la época del autor (11,21-39) y el futuro (11,40-12,4), sin que se marquen diferencias entre un tiempo y otro. En lo referente al pasado y al presente, se trata de la llamada *prophetia ex eventu* o profecía de lo que ya ha sucedido. Es una manera de mostrar que lo que ha acontecido estaba previsto por Dios y de infundir confianza al lector de que lo que se anuncia para el futuro sucederá ciertamente. Por otra parte, queda así patente la unidad del proyecto divino en sus designios sobre la historia humana. Esta forma de proceder es frecuente en las obras de carácter apocalíptico (véase Introducción).

Puesto que la escena del anuncio se sitúa en tiempos de Ciro el persa (cf. 10,1), la revelación del "futuro" comienza con la sucesión de los reyes persas (v. 2). No es posible precisar a cuáles se refiera el autor cuando habla de "cuatro". Quizás ese número responde a los reyes persas más famosos en la tradición del AT: Ciro, Darío, Jerjes y Artajerjes (cf. Esd 4,5-6), aunque en realidad fueron más los reyes que rigieron el imperio. Por lo que dice del cuarto, se podría pensar que se refiere a Jerjes el Grande (486-465 a.C.), ya que fue él quien emprendió una expedición contra Grecia (480 a.C.). En tal caso habría que entender que los cuatro serían Ciro, Cambises, Darío y Jerjes. En realidad, el último rey persa, vencido por Alejandro Magno, fue Darío III Codomano (336-331 a.C.), pero a éste no le cuadra lo que se dice del "cuarto". Una vez más, el redactor presenta la historia de forma resumida, para pasar rápidamente al momento siguiente (vv. 3-4): el advenimiento de Alejandro Magno, sus rápidas conquistas, su dominio sobre los imperios de Oriente y el reparto de su imperio entre sus generales, los Diádocos, y no entre sus hijos (cf. 2,40s; 7,7; 8,5-8).

La atención (vv. 5-20) se centra en las guerras entre los reyes de Egipto, los lágidas, y los reyes de Siria y Babilonia, los seléucidas, porque en estas guerras estaba en juego el control de Palestina. El "rey del Sur" o rey de Egipto (v. 5) es Tolomeo I Sóter (306-285 a.C.),

primer soberano de la dinastía helenística en Egipto. El general al que se hace referencia es Seleuco I Nicátor (301-281 a.C.), que, tras la muerte de Alejandro, había quedado como gobernador en Babilonia y que se unió a Tolomeo en la guerra contra Antígono I, otro de los generales de Alejandro, que pretendía hacerse con el dominio de todo el imperio, y que fue derrotado primero en Gaza el año 312 y después definitivamente en la batalla de Issos el 301. A partir de entonces, Seleuco amplió sus dominios por Siria y Mesopotamia, enfrentándose a Tolomeo. Palestina quedó bajo los lágidas de Egipto.

La alianza mencionada en el v. 6 se refiere a la que hicieron el seléucida Antíoco II Teo (261-246) y el lágida Tolomeo II Filadelfo (281-247) en el año 252. Una hija de Tolomeo, Berenice, fue desposada por Antíoco, pero la esposa anterior de éste, Laodicea, se vengó más tarde envenenándole a él y eliminando a la nueva esposa, al hijo que había tenido de Antíoco y a las personas de su corte. En este punto el texto hebreo resulta oscuro. Por "su protector" o, literalmente, "el que la hace fuerte", hemos de sobrentender a su marido.

El retoño que se alza "en su lugar" (v. 7), es decir, en lugar del hijo de Berenice asesinado, es Tolomeo III Evergetes, hermano de Berenice, que subió contra el rey del Norte, Seleuco II Calínico (247-226), hijo de Laodicea. En su avance, invadió Siria y se llevó un gran botín, vengando así la muerte de su hermana. Por vez primera aparece en el texto hebreo la mención expresa de Egipto, antes aludido como "el Sur".

El rey del Norte que invade el reino del Sur (v. 9) es el propio Seleuco II, que contraatacó a Tolomeo III entre los años 242 y 240, pero, derrotado, hubo de volver a Antioquía. Sus hijos (v. 10) son Seleuco III Cerauno (227-223) y Antíoco III el Grande (223-187), que siguieron combatiendo a Egipto. El que pasa "como una inundación" es Antíoco III, que, a partir del 220, emprendió la conquista de Palestina y obtuvo algunos éxitos. Pero el rey de Egipto, Tolomeo IV Filopátor (221-203), derrotó a Antíoco III y a su "gran ejército" (v. 11) en la batalla de Rafia el 217 a.C., que no tuvo, sin embargo, grandes consecuencias políticas (v. 12).

El rey del Norte (v. 13) es una vez más Antíoco III, que no desistió en su intento de dominar Egipto. Contó con ayuda de aliados, entre ellos Filipo V de Macedonia y, al parecer, también algunos judíos, los «hombres violentos de tu pueblo» (v. 14). Éstos podrían ser grupos

proseléucidas predecesores de los que más tarde apoyarían a Antíoco IV. Su actuación para que se cumpliera "la visión" puede indicar que, con su rebelión contra Egipto, esperaban la exaltación de Israel anunciada en las visiones de Daniel. Aprovechando los desórdenes en Egipto y quizás algunas revueltas en Palestina al subir al trono Tolomeo y Epífanes (205-181), Antíoco III inició una ofensiva que duró del 204 al 197. En el 204 conquistó Gaza, la "ciudad fortificada" (v. 15), y en el 198, tras su victoria en Panias, se adueñó de Sidón y Palestina, llamada ésta última "la Tierra del Esplendor (v. 16; cf. 8,9), que pasó desde entonces a estar bajo dominio seléucida.

Antíoco III planeó controlar también Egipto (v. 17), pero, sospechando que quizás interviniesen los romanos, optó por hacer una alianza con Tolomeo, a quien dio en matrimonio a su hija Cleopatra (Rafia, 194 a.C.), sin duda con la intención de ejercer así cierto dominio sobre Egipto. El texto hebreo del v. 17 es bastante oscuro. Traducimos «hará las paces con él» una expresión que literalmente sería «y lo recto con él lo hará»; el verbo "perder" lleva un complemento femenino, y también es femenino el sujeto de los dos verbos siguientes. Quizás tenga el sentido de que ella, Cleopatra, o el propósito de Antíoco mediante aquel matrimonio, no consiguieron su propósito. Antíoco III intentó entonces extender su dominio y conquistó algunas "islas" (v. 18) o, más propiamente, algunas ciudades griegas de Asia menor y otras de Egipto; pero "un general", Lucio Cornelio Escipión al frente de las tropas romanas, lo derrotó cerca de Magnesia (189 a.C.).

La muerte de Antíoco III y su sucesión se describen de manera rápida y sin detalles (v. 19). Una serie de revueltas en la parte oriental del imperio le hicieron dirigirse allí apresuradamente. Además, la enorme deuda contraída con Roma a causa de la guerra le llevó a adquirirse recursos saqueando diversos templos. En uno de esos saqueos, el del templo de Bel en Elimaida (Persia), encontró la muerte a manos de sus sacerdotes (cf. 2 M 1,11-17, donde se habla del templo de Artemisa en Nanea). El "otro rey" que le sucede (v. 20) es su hijo Seleuco IV Filopátor (187-175), que envió a su administrador general, Heliodoro, a saquear el templo de Jerusalén (cf. 2 M 3) y que murió poco después (175 a.C.) asesinado por él. La expresión hebrea que traducimos como «a por el tesoro del templo» no es clara; literalmente sería «a la perla del reino», que puede entenderse de Jerusalén y del templo.

La exposición de las guerras entre Siria y Egipto, y especialmente la conquista de Palestina por Antíoco III, narradas hasta aquí como profecía, sirven para que el lector comprenda que lo que va a suceder después, tanto en los tiempos del autor real como en el final escatológico, venía preparado por aquellos acontecimientos y estaba previsto en los designios divinos. Así seguirán desarrollándose las guerras entre el rey de Siria y el de Egipto, y en ese contexto histórico caerá la desgracia sobre el pueblo santo. Pero, en la proyección al futuro de ese mismo contexto encontrará su fin Antíoco IV y se producirá la exaltación de Israel.

ANTÍOCO EPÍFANES (11,21-39)

**21 «Le sucederá un miserable, sin prerrogativas reales: llegará
por sorpresa y se apoderará del reino a base de intrigas. 22 Los
ejércitos invasores se desmoronarán ante él y serán aniquilados,
así como el príncipe de la alianza*. 23 Actuará a traición por
medio de sus cómplices y acrecentará su poder con pocos efectivos. 24 Invadirá a placer los territorios fértiles de la provincia* y
hará lo que no habían hecho ni sus padres ni sus abuelos: distribuirá entre ellos el botín, los despojos y las riquezas, y hará proyectos contra las fortalezas*, aunque por poco tiempo.**

**25 «Concentrará todas sus energías en atacar al rey del Sur con
un gran ejército. El rey del Sur saldrá a la guerra con un ejército muy grande y poderoso, pero no podrá resistir, pues sufrirá
conspiraciones: 26sus mismos comensales lo arruinarán*; su ejército se verá desbordado* y sufrirá numerosas bajas.**

**27 «Ambos reyes, ocultando sus malas intenciones, se sentarán
a la misma mesa para decirse mentiras; pero no tendrán éxito,
porque todavía no será el momento*. 28 El rey del Norte regresará a su país con muchas riquezas y urdiendo planes contra la
alianza santa, que llevará a cabo al volver a su país. 29 Llegado el
momento*, volverá a invadir el sur, pero esta vez no será como la
anterior. 30 Lo atacarán las naves de los queteos* y se retirará acobardado, descargando su rabia contra la alianza santa, aunque
volverá a tener consideración con los desertores de la alianza.**

**31 «Enviará fuerzas que profanarán el santuario y la ciudadela,
suprimirán el sacrificio permanente e instalarán el ídolo maldito.**

**[32] Corromperá con halagos a los renegados de la alianza*, pero la
gente del pueblo que reconoce a su Dios* se mantendrá firme y
pasará a la acción. [33] Los maestros del pueblo instruirán a muchos;
pero durante un tiempo habrán de sufrir asesinatos, torturas, pri-
siones y saqueos. [34] Mientras van cayendo, recibirán poca ayuda;
y muchos se les unirán con alevosía*. [35] Algunos de los maestros
sucumbirán, pero servirán para probar, purificar y lavar a otros*
hasta el momento del fin, que aún estará por llegar.**

**[36] «El rey actuará a su antojo; se envalentonará elevándose
sobre todos los dioses y dirá cosas increíbles contra el Dios de
los dioses. Cosechará éxitos hasta que se haya colmado la cóle-
ra, –porque lo que está decidido se cumplirá. [37] No tendrá en
cuenta a los dioses de sus padres, ni al favorito de las mujeres,
ni a ningún otro dios, pues se creerá superior a todos*. [38] En su
lugar glorificará al dios de las fortalezas; con oro, plata, piedras
preciosas y joyas glorificará a un dios a quien sus padres no
conocieron. [39] Actuará contra las ciudadelas fortificadas con la
ayuda de un dios extranjero y colmará de honores a quienes lo
reconozcan*, otorgándoles poder sobre multitudes y repartién-
doles tierras en recompensa.**

V. 22 «así como el príncipe de la alianza». LXX lo omite.

V. 24 (a) «Invadirá... de la provincia». LXX: «asolará una ciudad».

(b) «las fortalezas». Teod.: «Egipto»; LXX: «la ciudad poderosa».

V. 26 (a) «sus mismos comensales lo arruinarán». Teod.: «y devorarán sus provisiones y lo arruinarán»; LXX: «lo devorarán sus preocupaciones y lo confundirán».

(b) «su ejército... desbordado». LXX: «pasará y asolará».

V. 27 Según LXX, el momento del fin.

V. 29 «Llegado el momento». LXX lo une a lo anterior: «... volver a su país en su momento».

V. 30 «Lo atacarán... de los queteos». Teod.: «Llegarán contra él los queteos que habrán salido»; LXX: «Llegarán los romanos y lo rodearán».

V. 32 (a) «Corromperá... de la alianza». Teod.: «Y los transgresores harán una alianza en mentiras»; LXX: «con pecados contaminarán la alianza entre gente ruda».

(b) «a su Dios». LXX: «estas cosas».

V. 34 «muchos... con alevosía». LXX: «muchos... en la ciudad y muchos como en la herencia».

V. 35 «a otros». Traducción dudosa; lit. «entre ellos». Teod. y LXX entienden «a ellos mismos».

V. 37 «se creerá... a todos». LXX: «se someterá naciones poderosas».

V. 39 «a quienes lo reconozcan». Teod. lo omite.

La revelación del ángel se centra ahora en la figura de Antíoco IV Epífanes, siempre en el marco ficticio creado por el redactor de dar a conocer a Daniel como profecía lo que en realidad ya ha sucedido o está sucediendo en el tiempo de la composición del libro. Ese rey es el "miserable" (v. 21), que sucede a su hermano Seleuco IV y que no tenía prerrogativas reales, puesto que no le correspondía a él el trono, sino a Demetrio, hijo de Seleuco. Mientras tanto, en Egipto, tras la muerte de Cleopatra (174/3 a.C.), ocupa el trono su hijo, el joven Tolomeo VI Filométor, que, bajo la presión de sus consejeros, intenta recuperar Palestina y la zona costera del norte. Antíoco IV reacciona con contundencia venciendo a "los ejércitos invasores" (v. 22) y quitando de en medio al sumo sacerdote Onías III, el "príncipe de la alianza" (cf. 9,26), quizás de tendencia proegipcia y opuesto a los planes helenizadores de Antíoco. Los "cómplices" (v. 23) que le ayudan son judíos del partido prohelenista, entre ellos sin duda Jasón y Menelao, que adquirieron el sumo sacerdocio mediante fuertes sumas de dinero (cf. 1 M 4,7-9.23-29). El texto alude a que Antíoco se hizo con lo mejor de la tierra, fomentó con sobornos la adhesión de algunos judíos a su causa y ocupó las fortalezas del país (v. 24). Sin embargo, previendo ya el desenlace (cf. v. 45), se señala que será "por poco tiempo".

Algo más tarde, en los años 170-169, Antíoco IV organizó una campaña contra Egipto, la primera (vv. 25-26), quizás con el pretexto de fortalecer la posición de su sobrino Tolomeo VI frente a algunos de sus generales, pero en realidad pretendía controlar también aquel país. Su expedición tuvo éxito, al parecer por la colaboración de algunos ministros de rey egipcio (v. 26).

De la relación entre ambos reyes se destaca la mentira con que se lleva a cabo un simulacro de paz (v. 27), y se hace notar que la guerra entre ambos habría de continuar, pues todavía no "habrá llegado el momento" de que se produzca el final contenido en el mensaje, ya que ese final requiere la prolongación de la guerra (cf. v. 40-45). Tras apoderarse de los tesoros de Egipto, Antíoco IV inició la vuelta hacia Siria, con la intención de hacerse también con los de Jerusalén (v. 28). La denominación "alianza santa" (v. 28) sirve para resaltar la verdad del pacto de Israel con su Dios, frente a las mentiras y traiciones en que se fundaba la momentánea alianza entre Egipto y Siria, o la de Antíoco con los judíos traidores a sus tradiciones (cf. v. 23). Al regreso de esa primera expedición, Antíoco, en efecto, asoló Jerusalén y

saqueó el templo (cf. 2 M 5,1-21), quizá con la excusa de poner orden en las peleas entre Jasón y Menelao por el sumo sacerdocio. Después se dirigió a Antioquía. La segunda campaña contra Egipto la inicia Antíoco "llegado el momento" (v. 29) o, literalmente, "en el momento oportuno", es decir, cuando estaba previsto en los planes de Dios de cara al desenlace final. El año 168, en efecto, el seléucida bajó de nuevo contra Egipto; pero, tras algunos triunfos, hubo de retirarse ante la intervención de los romanos, llamados aquí queteos (en hebreo *kittîm*, v. 30), término que normalmente hace referencia a Chipre o a pueblos invasores del Mediterráneo oriental (cf. Nm 24,24; Is 23,1.10; Ez 27,6). Fue en esa retirada cuando descargó toda su furia contra Jerusalén. De nuevo se emplea la expresión "alianza santa" para designar al pueblo de Israel y sus instituciones (cf. v. 28).

Se describe la actuación de Antíoco IV en Jerusalén y en el templo (v. 31-35), recordando especialmente, como en 9,27, la supresión del sacrificio y la instalación del "ídolo maldito", denominado también aquí *haššiqqûsš m*[e]*šômšm* (v. 31). Pero ahora se da más espacio a la contraposición entre quienes han "renegado de la alianza" (v. 32) y quienes se mantienen fieles a su Dios. Éstos son el pueblo y, sobre todo, los maestros de la Ley (v. 33), que sufrirán incluso el martirio. En la "poca ayuda" que éstos recibirán (v. 34) parece haber una alusión a Matatías y a sus hijos los Macabeos, especialmente a Judas, que tomaron el camino de las armas. Pero el autor del relato, que seguramente se cuenta entre esos maestros, no considera religiosamente sinceras las actitudes de todos los que se unen a la sublevación contra Antíoco, ni parece esperar la salvación mediante las victorias humanas, sino por la intervención de Dios (cf. 2,34; 8,25). La muerte martirial de algunos maestros servirá para mostrar su fidelidad, y será causa de purificación y de gloria para ellos mismos (cf. 12,10) y también para otros (v. 35). La mención aquí del "momento del fin" deja entender que se prevé que esas tribulaciones van a durar un tiempo.

El espacio dedicado a describir la actuación de Antíoco IV se completa con la exposición de su comportamiento religioso, que refleja la culminación de su maldad (vv. 36-39). No sólo "actuará a su antojo" (v. 36), sin tener en cuenta las leyes divinas, como se dice de Alejandro Magno (cf. 8,4; 11,3) y de Antíoco III (cf. 11,16), sino que su impiedad superará a la de aquellos, en cuanto que se creerá superior a todos los dioses y blasfemará contra el verdadero Dios (cf. 7,25). De hecho, Antíoco IV llegó a presentarse como un dios cuando acuñó monedas

en las que aparecía con los rasgos de Zeus Olímpico. Puesto que, a pesar de esa impiedad, el rey sigue teniendo éxito, el redactor del pasaje introduce una explicación (v. 36), señalando que con ello se va colmando la cólera divina (cf. 8,19) y que el final no está lejano. Otro rasgo señalado de la impiedad de Antíoco IV es el abandono del culto a los dioses que honraban sus antepasados (el de Apolo, venerado en Siria por los seléucidas, o el popular de Adonis-Tamuz, "el favorito de las mujeres"; cf. Ez 8,14) y la introducción de otro nuevo, el de Júpiter Capitolino o "dios de las fortalezas", cuyo culto intentaba de hecho extender Antíoco (vv. 37-39).

2. EL TIEMPO DEL FIN (11,40 – 12,13)

FIN DEL PERSEGUIDOR (11,40-12,1)

[40] «En el momento final lo atacará el rey del Sur. El rey del Norte se lanzará contra él con carros, jinetes y numerosas naves; invadirá sus tierras y pasará como una inundación*. [41*]Después vendrá a la Tierra del Esplendor, donde perecerán muchos, pero de su poder se librarán Edom, Moab y la mayor parte de los amonitas.

[42] «Extenderá su poder sobre otros países, y ni siquiera Egipto podrá librarse. [43] Se apoderará de los tesoros de oro y plata y de todos los objetos preciosos de Egipto, y libios y nubios seguirán sus pasos. [44] Pero del este y del norte le llegarán noticias alarmantes y partirá enfurecido, con ánimo de destruir y exterminar multitudes. [45]Levantará el campamento real entre el mar y el santo Monte del Esplendor. Pero entonces le sobrevendrá el fin y nadie lo ayudará.

12 [1]«En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe*, que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles como no los habrá habido desde que existen las naciones hasta ese momento. Entonces se salvará tu pueblo*, todos los inscritos en el libro.

V. 40 «invadirá... como una inundación». LXX: «entrará en la región de Egipto».

Vv. 41-42. LXX (967) omite v. 41 y v. 42a; LXX (88 y Sirohexaplar), en vez de «a la Tierra del Esplendor» (v. 41), dice «a mi región».

12,1 (a) «Príncipe». LXX: «ángel».

(b) «se salvará tu pueblo». LXX (88 y Sirohexaplar): «será exaltado todo tu pueblo».

La revelación a Daniel continúa ahora mostrando lo que va a suceder "en el momento final" (v. 40), es decir, más allá del tiempo en que vive el autor real del pasaje. Se trata del desenlace definitivo de la historia narrada hasta aquí también como profecía, aunque en realidad perteneciese al pasado o al presente. Tal desenlace será la caída del perseguidor (vv. 40-45) y la exaltación del pueblo, con la salvación de los que hayan sido fieles (12,1-4). Ambos temas constituyen propiamente el objeto de la profecía revelada. Puesto que se trata de algo que sucederá en el futuro, de ello no se tiene información histórica alguna, como de lo narrado hasta ahora, sino que se representa proyectando al momento final unos acontecimientos que sean congruentes de algún modo con lo que ha venido sucediendo y se ha narrado hasta de ahora, de modo que así quede de manifiesto el sentido unitario de la historia.

El final del perseguidor llegará en una guerra entre el rey del Sur y el rey del Norte, similar a las anteriormente descritas (v. 40, cf. v. 10). En ésta, sin embargo, la victoria del rey del Norte (entiéndase Antíoco IV) será apoteósica al principio. La ocupación de Palestina, llamada una vez más Tierra del Esplendor (v. 41; cf. v. 16), constituye el centro de atención. Un indicio del carácter imaginario de esta guerra es que en la descripción de su desarrollo no se cuenta expresamente con la intervención y el poder de los romanos (cf. v. 19.29), que ahora parece que no existan. La anotación de que «Edom, Moab y la mayor parte de los amonitas» (v. 41) se verán libres del poder del rey del Norte, quizás se debe a que estos pueblos son considerados enemigos tradicionales de Israel, y, por tanto, no participan en la desgracia del pueblo elegido ni participarán en su exaltación. Por otro lado, la mención de esos pueblos da a esta invasión final un carácter grandioso, similar al que tuvo la caída del rey Joaquín y la invasión babilónica con ayuda de esos mismo pueblos (cf. 2 R 24,2).

La magnitud del éxito de esta campaña de Antíoco se expresa al decir que dominará a Egipto (v. 42) y también a los pueblos situados al Oeste y al Sur de ese país, "libios y nubios" (v. 43). No se dice cuáles habrían de ser las "noticias alarmantes" que obligarían al rey a regresar de Egipto; pero, por el origen de su procedencia, no parecen apuntar a una intervención de los romanos, sino a revueltas internas en su imperio o a ataques de los partos por el Este y de los armenios por el Norte (algo que, efectivamente, empezaba a darse al final del

reinado de Antíoco IV). Como en campañas anteriores (cf. vv. 28.30), será a la vuelta de Egipto cuando se dispondrá a descargar su ira contra Jerusalén. El lugar en el que "levantará el campamento", entre el mar y la Ciudad Santa (o "santo Monte del Esplendor", v. 45), representa la disposición para un ataque contra Jerusalén, pero también la ostentación de su poder frente al Dios de Israel. Es como si la osadía del rey hubiese llegado a su colmo. El carácter escueto de la afirmación de que allí "le sobrevendrá el fin" sin que nadie le ayude (v. 45b), deja entender que sería como un castigo fulminante del Dios al que se enfrenta (cf. 2,45; 7,26; 8,25; 9,27). Que la muerte de Antíoco IV se sitúe en ese escenario indica, por un lado, que el autor del pasaje está hablando de un futuro que no conoce por la historia, ya que en realidad el rey murió en Persia tras una horrible enfermedad (cf. 1 M 6,1-16; 2 M 9,1-29); y, por otro, refleja que tiene un alcance simbólico, en cuanto que es desde el monte Sión desde donde Dios va a implantar el reino eterno que se avecina, y a realizar el juicio. El mensaje de la profecía no está en los detalles, sino en la afirmación de la victoria de Dios sobre el poder del mal representado en aquel rey, y en la salvación del pueblo elegido.

En la perspectiva de la profecía, con la muerte de Antíoco IV comienza la escena final que tiene los rasgos de una gran batalla (12,1). En ella aparece de nuevo el ángel Miguel (cf. 10,13), designado ahora expresamente como el protector de Israel. Esto indica que el narrador vuelve a situar el desarrollo real de los acontecimientos en ámbito sobrehumano o celeste, en el que se juegan los destinos de las naciones de la tierra. Los "tiempos difíciles o "tiempos de angustia", como nunca los hubo, hacen pensar en una conflagración universal de pueblo contra pueblo. Así se interpretará en el NT, que retoma estas imágenes como señal del comienzo de las tribulaciones finales y del fin de los tiempos (cf. Mt 24,7.21).

La salvación del pueblo tiene aquí un sentido abarcante: será librado de aquellas angustias escatológicas y de la opresión de otros pueblos. En la versión griega se lee "será exaltado", dejando entender que lo será sobre todos los pueblos y teniendo un reinado eterno sobre la tierra (cf. 2,44; 7,14.27; Is 2,2-3). La frase «todos los escritos en el libro», como aposición a "tu pueblo", indica quiénes son realmente los que pertenecen a él: aquellos que se han mantenido fieles (cf. v. 32). La imagen del "libro" se emplea aquí para significar el número

de aquellos a quienes Dios ha destinado a la salvación, de manera análoga a como se utiliza al hablar de los libros para el juicio (cf. 7,10), o del Libro de la Verdad (cf. 10,21). Ahora se trata del libro de la vida, del que se dice en Ex 32,32-33 que Dios borrará a quien peque contra Él, y del que en Sal 69,29 se pide que sean borrados los impíos. Esa imagen se emplea con gran frecuencia en la literatura apócrifa (cf. 1 Hen 1 47,3; 104,1; etc.), y en *Jubileos* ese "libro de la vida", que forma parte de las tablas celestes, se contrapone al "libro de la perdición", en el que serán inscritos quienes rompan la alianza (Jub 30,22) o quien haga mal a su hermano (Jub 36,9-10). En el NT, el "libro de la vida" es aquel en el que están inscritos los colaboradores en la predicación del evangelio (cf. Flp 4,3) y los nombres de los que permanecen fieles al Cordero (Ap 3,5; 13,8). En Ap 20,11-15, cuando se describe el juicio de las naciones, se distingue entre los libros para el juicio, en los que estarían anotadas las obras humanas (cf. los libros a los que refiere Dn 7,10), y el libro de la vida: «fueron abiertos unos libros y luego se abrió otro libro, que es el de la vida» (Ap 20,12). La frecuencia con la que en éstos y otros pasajes aparece la expresión "ser borrado del libro" indica que bajo esta imagen se supone que en los libros están inscritos la universalidad de los hombres (o del pueblo); todos están predestinados a la salvación.

La resurrección y la retribución (12,2-4)

2 «Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para vergüenza y horror eternos*. 3 Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos*, como las estrellas para siempre.

4 «Y tú, Daniel, guarda estas palabras y sella el libro hasta el momento final. Muchos lo consultarán y aumentarán su saber*.»

V. 2 «otros para... horror eternos». LXX: «otros para vergüenza, otros para destierro y horror eternos».

V. 3 «enseñaron a muchos a ser justos», lit. «los que hicieron justos a muchos». LXX: «los que reafirmaron mis palabras»; Teod.: «algunos de los muchos justos».

V. 4 «lo consultarán... su saber». LXX: «desvariarán y la tierra se llenará de injusticia».

Puesto que el final se entiende en el sentido de la instauración de un reino eterno sobre la tierra (cf. v. 1), la resurrección es la forma de que estén presentes en la nueva situación los que ya han muerto, bien para disfrutar de ese reino o para ser avergonzados ante él (v. 2). El término “muchos” tiene aquí su sentido propio, pues va seguido del partitivo; indica que el autor está pensando directamente en aquellos que han sido protagonistas en la confrontación producida por la política de Antíoco IV. No se plantea el tema de la resurrección universal, si bien su afirmación de que resucitarán justos e impíos prepara el camino para afirmarla tal como la encontraremos en Ap 20,5.12 y en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (cf. Testamento de Benjamín 10,5-6, quizás como inserción cristiana). En la época seléucida se creía que los mártires resucitarían a esta vida, mientras que los impíos tendrían muerte eterna (cf. 2 M 7,7-9.14), y lo mismo se refleja más tarde en relación con los temerosos del Señor frente a sus enemigos en los *Salmos de Salomón* (cf. Sal 3,15-16; 13,9-10).

El calificativo de “eterno”, aplicado tanto a la vida como a la vergüenza de los resucitados, indica aquí una duración sin fin en este mundo, como la del reino eterno anunciado (cf. 2,44; 7,14.27). Podría ser un desarrollo de la longevidad extraordinaria de la que gozarán los justos en el reino mesiánico, según se representa en Is 65,20 al decir «morir joven será morir a los cien años», y en obras de carácter apocalíptico anteriores y posteriores a Dn. En el *Libro de los Vigilantes* se anuncia para después del diluvio una situación en la que los justos «vivirán hasta engendrar mil hijos» (1 Hen 11,17); y en *Jubileos* se dice que cuando los hombres vuelvan al camino de la justicia las vidas de esos hombres irán creciendo «generación tras generación, y día tras día, hasta que se acerquen sus días a los mil años y a muchos años de muchos días. No habrá anciano ni quien se canse de vivir, pues todos serán niños e infantes (...). Se dispersarán sus enemigos, y los justos verán y darán gracias, regocijándose por los siglos de los siglos viendo en el enemigo todo su castigo y maldición» (Jub 32,27-28.30). En *Jubileos*, sin embargo, se apunta a la pervivencia del espíritu tras la muerte (cf. Jub 23,31), algo que no se ve expresado en Dn.

Para Dn, la mayor gloria en la situación futura corresponderá a los maestros de la Ley (vv. 3-4; cf. 11,35), no a los mártires, como en 2 M 7. Las comparaciones que se utilizan para describir esa gloria tienen que ver con la luz en el ámbito celeste, quizás para resaltar

que a través de ellos ha brillado la luz de la Ley (cf. Sal 119,105). Por tratarse claramente de comparaciones, sólo de modo indirecto se podría entender que apunta a la transformación gloriosa de los cuerpos resucitados.

Al afirmar con esa claridad la resurrección de los muertos, Dn 12,2-3 constituye un pasaje importante del AT en el progreso de la revelación en torno al misterio de la vida después de la muerte. Dn parece que se expresa haciéndose eco de afirmaciones y términos del libro Isaías. En éste se anunciaba una resurrección («revivirán tus muertos, sus cadáveres se levantarán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo», Is 26,19), pero más bien se ha de entender en sentido metafórico de restauración nacional, al igual que en la visión de los huesos secos de Ez 37. También se anunciaba que los cadáveres de los que se rebelaron contra Yahvé serían "horror" (*d*^{e}*rš'ôn*) para todos (Is 66,24). En Dn (v. 2) se recoge este término hebreo, y se unen ambos pasajes de Isaías refiriéndolos asimismo al momento final, pero entendiéndolos en sentido de resurrección real de los cadáveres. Por otra parte, los maestros mencionados en Daniel recuerdan la figura del Siervo de Yahvé, que «será sabio... y ensalzado muy alto» (Is 52,13), y «hará justos a muchos» (Is 53,11). Según Dn, la exaltación de los maestros o siervos se dará en la resurrección. La idea de resurrección que aparece en Dn, muy similar a la de 2 M 7 y a la de otras obras apocalípticas, mantiene una representación muy pegada a los aspectos físicos y materiales, aunque no tan evidente como en 2 Macabeos y otras obras apocalípticas, que será corregida por Jesús en Mt 22,23-33 y par., y que san Pablo intentará explicar a partir de la resurrección de Jesucristo en 1 Co 15,1-57.

En el marco narrativo creado ficticiamente por el autor, el de la época de Daniel y del destierro, los acontecimientos referentes al final, que viene narrando desde 11,40, todavía están lejanos. De ahí que el autor ficticio, Daniel, no deba decir nada en su tiempo; sólo debe guardar en secreto la palabra recibida y mantener su escrito oculto (v. 4), es decir, sellado hasta el momento en que el final sea inminente. Pero en la época de la composición del libro, la de Antíoco IV, ese final ya se ve inminente, de ahí que pueda redactarse y dar a conocer el contenido de aquella revelación. Aunque no se dice que Daniel escribiera esta revelación en un libro o escribiera el relato,

como sucede en 7,1 (cf. 7,28), se sobreentiende que el “libro” del que aquí se habla (v. 4) es ciertamente el que contiene la visión, el mismo que tiene en sus manos el lector. Por eso, ahora se puede consultar y encontrar en él sabiduría para aquellos momentos difíciles; en la situación del autor real ha dejado de estar “sellado”.

LA PROFECÍA SELLADA (12,5-13)

**[5] Yo, Daniel, miré y vi a otros dos hombres que estaban de pie,
uno a cada orilla del río. [6] Y pregunté al* hombre vestido de lino
que estaba sobre las aguas del río: «¿Para cuándo está fijado el fin
de estos prodigios?*» [7] Y oí al hombre vestido de lino que estaba
sobre las aguas del río jurar, levantando sus dos manos al cielo,
por el que vive eternamente: «Al cabo de tres años y medio, cuan-
do se *consume* la derrota del pueblo santo*, se cumplirán todas
estas cosas.» [8] Yo oí sin comprender* y pregunté: «Señor mío,
¿cuál será el desenlace de todo esto?*» [9] Él me respondió: «Vete,
Daniel, porque estas palabras están guardadas y selladas hasta el
momento final*. [10] Muchos serán purificados, lavados y acrisola-
dos; los malvados seguirán haciendo el mal, sin que ninguno
comprenda; pero los sabios comprenderán. [11] Desde el momento
en que se suprima el sacrificio permanente y se instale el ídolo
maldito pasarán mil doscientos noventa días. [12] Dichoso el que
sepa esperar y alcance los mil trescientos treinta y cinco días.
[13] Tú, vete a descansar*; te levantarás para recibir tu suerte al
final de los días.»**

V. 6 (a) «Y pregunté al». Según LXX. En TM y Teod.: «y dijo el».
(b) LXX añade: «y la purificación de éstos?».

V. 7 «cuando... del pueblo santo», según sentido de Teod.; lit. «cuando termine el aplastamiento de la fuerza (mano) del pueblo santo». Reconstruido con el sentido de LXX, se suele traducir: «cuando termine la fuerza (mano) que aplasta al pueblo santo». Teodoción termina el versículo diciendo: «conocerán todas estas cosas».

V. 8 (a) «sin comprender». LXX añade: «de él el momento».
(b) «todo esto». LXX añade: «y a qué se refieren estas parábolas?».

V. 9 «el momento final». LXX lo omite y enlaza con el versículo siguiente «hasta que muchos...».

V. 13 «a descansar». TM añade: «hasta el final»; LXX y mss de Teod. añaden que todavía faltan días hasta que se cumpla el final.

El pasaje se inicia como una nueva visión (v. 5), si bien en continuidad con la anterior (cf. 10,4-5). Es una manera de dar relieve a la revelación que sigue concerniente al momento en que se va a producir el final definitivo. Por "dos hombres" se ha de entender dos ángeles o "santos", que recuerdan los que aparecen en 8,13, precisamente cuando también se aborda el cuándo del final. El "ángel vestido de lino" es el mismo que aparecía en 10,5. Esta vez el anuncio angélico se da al hilo de dos preguntas del vidente (vv. 6 y 8).

La primera (v. 6) implica que el momento ya está fijado en los planes de Dios. La expresión "el fin de estos prodigios" significa el momento de cumplirse lo que se ha manifestado en los vv. 2-3. La respuesta del ángel adquiere el tono de juramento solemne, para indicar la certeza de su cumplimiento (v. 7). El tiempo señalado («al cabo de tres años y medio» o, literalmente, «un tiempo, tiempos y medio tiempo») refleja que la situación presente es transitoria, porque su tiempo es limitado (cf. 7,25; 8,14). Es el tiempo que transcurrirá hasta que la opresión del pueblo santo se haya completado, es decir, haya llegado a su término.

En realidad, la respuesta dada no determina el momento del final; sólo señala el hecho de que la situación presente es pasajera. De ahí que el vidente, que dice no comprender, pregunte de nuevo para saber más detalles sobre lo que sucederá en aquel momento (v. 8). Tampoco en este caso se le da respuesta, pues lo concerniente a ese final ha de guardarse en secreto hasta aquel momento (v. 9); tal es el sentido que ahora tienen los verbos "guardar" y "sellar" (cf. v. 4). Lo que sí se revela (v. 10) es que hasta que llegue ese momento final seguirá siendo tiempo de prueba (cf. 11,35), y se invita a los lectores del libro a buscar consuelo y sabiduría en las revelaciones recibidas por el vidente, que los impíos no podrán comprender. La permanencia y actividad de los impíos junto a los justos hasta el momento final quedará recogida en la parábola de Jesús sobre el trigo y la cizaña que crecen juntos hasta el momento de la siega (cf. Mt 13,24-30).

La respuesta angélica continúa señalando dos períodos de tiempo (vv. 11-12), cuya significación no se ve con claridad. Podría pensarse que se trata de adiciones posteriores al libro tras la muerte de Antíoco IV, sin que hubiera llegado el fin, aunque la conexión entre los vv. 9 y 13 apunta a entenderlos como parte originaria de la respuesta angélica.

El primer período (v. 11), aplicado al tiempo que transcurrirá a partir de la profanación del templo (vuelven a emplearse las expresiones de 7,27) supera en un mes los tres tiempos (años) y medio (1.260 días) señalados en el v. 7. Esta prolongación pudiera indicar el tiempo en el que, tras la muerte del perseguidor, se realizará la salvación del pueblo (cf. v. 1), de manera análoga a como en el *Apocalipsis de las semanas*, pasadas las primeras siete semanas, viene la de la victoria de los justos, y quedan aún dos más, la del juicio de los hombres y la del juicio de los ángeles (1 Hen 91,12-15). También pudiera indicar que el tiempo de la prueba se prolongará más de lo previsto.

El segundo período (v. 12) supone mes y medio más que el anterior, y parece indicar el tiempo hasta que se produzca el final definitivo de la resurrección para la vida eterna (cf. v. 2). Supondría un tiempo entre la exaltación del pueblo santo y el juicio divino. En este sentido se introduce inmediatamente antes la bienaventuranza de quien alcance entonces la vida eterna por haber sabido esperar con fidelidad. Es también la "suerte" que se promete a Daniel, o mejor, al autor real del libro, convencido de que su muerte se va a producir antes de la llegada de ese final definitivo (v. 13), y de que su destino último será el de los maestros de los que ha hablado antes (cf. v. 3).

CAPÍTULO 11

SUSANA Y EL JUICIO DE DANIEL (13,1-64)

SUSANA Y LA PERVERSIÓN DE LOS DOS ANCIANOS (13,1-14)

13 [1*] **Vivía en Babilonia un hombre llamado Joaquín.** [2] **Se había casado con una mujer llamada Susana, hija de Jelcías, que era muy bella y fiel a Dios.** [3] **Sus padres eran justos y habían educado a su hija según la ley de Moisés.** [4] **Joaquín era muy rico y tenía un jardín contiguo a su casa; como era el más ilustre de los judíos, todos solían reunirse allí.** [5] **Aquel año habían sido designados jueces dos ancianos del pueblo, de ésos de quienes dice el Señor: «Los ancianos y jueces que presumen de guías del pueblo han traído la injusticia de Babilonia.»** [6] **Ellos frecuentaban la casa de Joaquín, y todos los que tenían algún pleito pendiente acudían a ellos.** [7] **A mediodía, cuando la gente se marchaba, Susana entraba a pasear en el jardín de su marido.** [8] **Los dos ancianos la veían a diario cuando entraba a pasear y llegaron a desearla apasionadamente.** [9] **Perdieron la cabeza y desviaron su atención, olvidándose de Dios y de sus sentencias justas.** [10*] **Los dos estaban locos de pasión por ella, pero no se atrevían a confesarse mutuamente su tormento,** [11] **pues les daba vergüenza reconocer el deseo de tener relaciones con ella,** [12] **y todos los días acechaban afanosamente para verla.** [13] **Un día se dijeron el uno al otro: «Vámonos a casa, que es la hora de comer». Al salir, se separaron,** [14] **pero dieron la vuelta y regresaron al mismo sitio. Tras preguntarse mutuamente el motivo, terminaron reconociendo su pasión y acordaron aprovechar la ocasión en que pudieran sorprenderla sola.**

Vv. 1-5 En los mss de LXX se señalan con asterisco, indicando que han sido tomados de Teodoción. En el resto del pasaje, LXX difiere bastante de Teodoción. En conjunto, en este último se acentúa la inocencia de Susana y su salvación por la misericordia de Dios, que escucha su oración; en aquél, la perversidad de los ancianos jueces de Israel. Señalaremos algunas divergencias más notables.

Vv. 10-13 LXX señala que la mujer no conocía el desvarío de los ancianos, y dice que ellos madrugaban a cual más, cada uno por su cuenta, para verla y hablar con ella, hasta que un día se encontraron.

En la forma en que Dn ha sido recibido definitivamente en la tradición de la Iglesia, los cc. 13 y 14 vienen al final del mismo y son como su colofón. El tipo de expresiones griegas utilizadas lleva a pensar que han sido traducidos del hebreo o del arameo. En principio, podrían haber sido historias independientes del resto del libro, que tenían también a Daniel como protagonista, y por ello fueron recopiladas en él, aunque en distinto orden según las versiones griegas. Teodoción sitúa el c. 13 al comienzo de la obra, ateniéndose quizás a que ahí aparece Daniel siendo joven, y haciendo honor a su nombre, que significa precisamente "Dios es mi juez" (cf. 1,7). LXX lo trae al final, e introduce el c. 14 con un nuevo título (véase Introducción).

En estas historias, Daniel no es intérprete de sueños, como en Dn 1-6, ni destinatario de visiones celestes, como en Dn 7-12, sino que aparece como juez, suscitado por Dios para salvar al inocente (Dn 13), y como sabio, que pone en ridículo la idolatría de los paganos (Dn 14). Al final del libro en su estado actual, estas historias vienen a mostrar que, tras las visiones y el anuncio del final de los tiempos, la historia continúa, y en ella Dios hace justicia a los que le temen y desenmascara la idolatría, que es una burla a la inteligencia.

En la historia del juicio de Susana queda reflejado el ambiente intrajudío de una comunidad de la diáspora (v. 1). La narración va progresando de forma ordenada: primero se describen los personajes (vv. 1-14); después, la situación sin salida en la que se encuentra Susana, injustamente condenada (15-43); finalmente, la salvación que Dios otorga mediante la intervención de Daniel (vv. 44-64).

Entre los personajes están, por un lado, la familia de Susana, una familia judía piadosa y acomodada (vv. 1-3); por otro, los jueces ancianos, representantes de la maldad y de la injusticia (vv. 5-14). El nombre de la protagonista es en griego *sousanna*, derivado del hebreo *šûšan* (o *šôšannâ* = lirio, azucena, cf. 1 R 7,19.22.26; Sal 60,1; Ct 2,16).

Puede considerarse una figura idealizada del pueblo de Israel, dados los rasgo que presenta de fidelidad al marido, belleza, piedad y confianza en Dios. Que los ancianos sean designados jueces (v. 5) responde a la tradición bíblica, que los considera asimismo guías del pueblo (cf. Dt 21,2; Jos 8,33; Esd 10,14). Pero aquí la ancianidad adquiere especial relieve, por el contraste con la juventud de Daniel (cf. v. 44). El reconocimiento social del que gozaban aquellos ancianos podía engañar al pueblo (cf. v. 41b), pero no a Dios, que emite su juicio negativo sobre ellos, como los que traen la iniquidad desde Babilonia. Éste es el significado de la sentencia citada en el v. 5, que, sin embargo, no se encuentra en la Biblia. Podría ser una aplicación a aquellos ancianos de la denuncia que hacía Jeremías de dos falsos profetas que cometían adulterio (cf. Jr 29,21-33).

La descripción de cómo surge el mal deseo en aquellos ancianos, de cómo lo fomentan y pierden la cabeza (vv. 7-9), está llena de realismo y de un cierto sentido del humor, así como la forma en que llegan a delatarse entre ellos (vv. 10-14).

La presentación de los personajes en esta parte de la historia prepara al lector para que tenga como creíble lo que se va a narrar a continuación.

El drama de la condena de Susana (13,15-43)

**[15*]Un día, mientras acechaban el momento apropiado, entró
Susana como en días anteriores acompañada solamente por dos
criadas y, como hacía calor, quiso bañarse en el jardín. [16]No ha-
bía nadie allí, excepto los dos ancianos que escondidos la espia-
ban. [17]Susana dijo a las criadas: «Traedme aceite y perfumes, y
cerrad las puertas del jardín para que pueda bañarme.» [18]Ellas
obedecieron, cerraron las puertas del jardín y salieron por la
puerta lateral para traer lo que Susana había pedido, sin ver a los
ancianos que estaban escondidos.**

**[19]En cuanto salieron las criadas, los dos ancianos se levanta-
ron, se acercaron corriendo a ella [20]y le dijeron: «Las puertas del
jardín están cerradas y nadie nos ve. Nosotros te deseamos; así
que déjanos acostarnos contigo. [21]Si te niegas, te acusaremos
diciendo que estabas con un joven y que por eso habías despe-
dido a tus criadas.» [22]Susana empezó a gemir y dijo: «¡No tengo**

escapatoria! Si consiento, me espera la muerte; pero si me niego,
no me libraré de vosotros. 23 Prefiero caer en vuestras manos por
no consentir a pecar contra el Señor.» 24 Y Susana se puso a gri-
tar a grandes voces. Pero los dos ancianos también gritaron con-
tra ella, 25 y uno de ellos corrió a abrir las puertas del jardín. 26 Al
oír el griterío en el jardín, los de la casa se precipitaron por la
puerta lateral para ver qué ocurría, 27 y cuando los ancianos con-
taron su historia, los criados quedaron abochornados, porque
jamás se había dicho de Susana nada parecido.

28 A la mañana siguiente, cuando la gente se reunió en casa de
Joaquín*, su marido, llegaron también los dos ancianos, con la
perversa intención de condenar a muerte a Susana. 29 Y en pre-
sencia del pueblo dijeron: «Id a buscar a Susana, la hija de Jelcías
y mujer de Joaquín.» Fueron a buscarla 30 y ella compareció acom-
pañada de sus padres, sus hijos y todos sus parientes*. 31 Susana
era sumamente delicada y muy hermosa. 32 Aquellos canallas le
ordenaron que se quitase el velo con el que estaba cubierta, para
poder regodearse en su belleza. 33 Sus familiares y todos los que la
veían rompieron a llorar. 34 Entonces los dos ancianos se levanta-
ron en medio de la asamblea y pusieron sus manos sobre la cabe-
za de Susana. 35 Ella, llorando, levantó la mirada al cielo, pues su
corazón confiaba plenamente en el Señor. 36 Los ancianos dijeron:
«Mientras paseábamos nosotros solos por el jardín, entró ésta con
dos criadas, cerró las puertas y despidió a las doncellas. 37 Enton-
ces se le acercó un joven que estaba escondido y se acostó con
ella. 38 Nosotros estábamos en un rincón del jardín y, al ver la infa-
mia, corrimos hacia ellos 39 y los sorprendimos abrazados, pero a
él no pudimos atraparlo, porque era más fuerte que nosotros, y
abriendo la puerta se escapó. 40 A ésta, en cambio, la agarramos
y le preguntamos quién era aquel joven, 41 pero no quiso decír-
noslo. De todo esto nosotros somos testigos.»

La asamblea los creyó, como ancianos y jueces del pueblo
que eran, y condenaron a muerte a Susana. 42* Entonces Susana se
puso a gritar a grandes voces: «Dios eterno, que ves lo escondi-
do y conoces todo antes de que suceda, 43 tú sabes que éstos han
dado falso testimonio contra mí. Y ahora tengo que morir, sin
haber hecho nada de lo que éstos han tramado injustamente
contra mí.»

Vv. 15-21 LXX no da tantos detalles; sólo dice que los ancianos, puestos de acuerdo, trataron de forzarla.

V. 28 Según LXX, los ancianos reunieron al pueblo en la asamblea de la ciudad en que vivían.

V. 30 Según LXX, vinieron también los siervos y siervas de Susana, cuyo número alcanzaba los quinientos, y sus cuatro pequeños hijos.

Vv. 42-43 LXX adelanta la oración de Susana al v. 35.

El narrador da cuenta detallada del escenario y de las circunstancias del drama, introduciendo el tema de las dos criadas que acompañan a Susana (vv. 15-18). Destaca la alternativa en la que es puesta Susana, que no puede evitar la muerte en ningún caso (vv. 19-23), pues si cede merecería la pena con la que se castiga el adulterio (cf. Lv 20,10; Dt 22,22); y si no, sabe que va a recibir esa misma pena por la acusación de los ancianos. La decisión de Susana de preferir «no pecar contra el Señor» tiene carácter ejemplar y se contrapone radicalmente a la actitud de los ancianos «que se olvidan de Dios y de sus sentencias justas» (v. 9). El drama se acrecienta señalando la credibilidad que los criados dan a las palabras de los ancianos, a pesar de la conducta anterior de Susana (vv. 26-27).

El dramatismo del relato adquiere su punto culminante con la condena de Susana (vv. 28-43). La escena está cargada de tensión y no faltan detalles irónicos. El juicio se realiza en casa del propio marido de Susana, donde se congrega la asamblea (v. 28). Los ancianos inician el proceso hablando de forma solemne como jueces (v. 29). La intención de los ancianos, que mantienen en su interior sus perversos deseos y aprovechan su autoridad y las circunstancias para satisfacerlos en lo posible (v. 32), contrasta con el dolor de los familiares (v. 33). El gesto hipócrita de aquellos de imponer las manos sobre la cabeza de Susana, signo de que iba a ser condenada a lapidación (cf. Lv 24,14), contrasta con el gesto sincero de Susana, que eleva los ojos al cielo (vv. 34-35). Los ancianos construyen su falso testimonio inventando detalles que puedan hacerlo creíble (vv. 37-41), lo cual, unido al reconocimiento que tienen entre el pueblo, conduce a la condena de Susana (v. 41).

Sin posibilidad de recurso a tribunal humano, Susana expone su situación a Dios (v. 42). No eleva expresamente una petición de auxilio, quizás porque así se resalta que la sentencia es irreversible, o porque no se considera necesario elevarla, ya que Dios sabrá cómo hacer la justicia. En cualquier caso, la oración de Susana se apoya en una convic-

ción de carácter general, que ahora se aplica a una situación concreta: Dios «ve lo escondido», es decir, el corazón de cada hombre (cf. Sal 33,13-15; Pr 15,11) y «conoce todo antes de que suceda» (v. 42). Esta segunda afirmación se inserta perfectamente en el conjunto del libro, ya que en él Dios revela a Daniel incluso lo que sucederá en el futuro.

Intervención de Daniel y salvación de Susana (13,44-64)

**44* El Señor la escuchó 45 y, cuando era conducida a la muerte,
despertó el santo espíritu de un muchacho llamado Daniel, 46* que
se puso a gritar: «¡Yo soy inocente de la sangre de esta mujer!»
47 Toda la gente se volvió hacia él y le preguntaron: «¿Qué signifi-
ca eso que acabas de decir?» 48 Él, de pie en medio de ellos, res-
pondió: «¿Tan necios sois, israelitas, como para condenar a una
hija de Israel sin hacer interrogatorios y sin investigar la verdad?
49 ¡Volved al tribunal, porque éstos han dado falso testimonio
contra ella!»**

**50 La gente volvió rápidamente y los ancianos dijeron a Daniel:
«Siéntate aquí en medio de nosotros e infórmanos, ya que Dios te
ha concedido tal privilegio.» 51 Daniel les dijo*: «Separadlos lejos
el uno del otro, que voy a interrogarlos.» 52 Una vez separados,
Daniel llamó a uno de ellos y le dijo: «Envejecido en la maldad,
ahora reaparecen tus delitos del pasado, 53 cuando dictabas sen-
tencias injustas, condenando a los inocentes y absolviendo a los
culpables, aunque el Señor ordenaba: «No condenarás a muerte
al inocente ni al justo.» 54 Si realmente la viste, dinos bajo qué
árbol los viste abrazados.» Él respondió: «Bajo una acacia.» 55 Y
Daniel replicó: «Tu mentira se vuelve contra ti, pues un ángel de
Dios ya ha recibido la sentencia divina y te partirá por el medio.»
56 Una vez retirado éste, mandó traer al otro y le dijo: «¡Raza de
Canaán, que no de Judá; la belleza te ha seducido y la pasión ha
pervertido tu corazón! 57 Así tratabais a las mujeres israelitas, y
ellas por miedo se acostaban con vosotros. Pero una mujer judía
no se ha sometido a vuestra maldad. 58 Ahora dime: ¿Bajo qué
árbol los sorprendiste abrazados?» Él respondió: «Bajo una enci-
na.» 59 Y Daniel replicó: «También tu mentira se vuelve contra ti,
porque el ángel del Señor ya está esperando con la espada, para
dividirte por el medio. Y así acabará con vosotros.»**

**60 Entonces toda la asamblea se puso a gritar a grandes voces,
bendiciendo a Dios que salva a los que esperan en él. 61 Luego se
levantaron contra los dos ancianos, a quienes Daniel había decla-
rado convictos por propia confesión de falso testimonio, 62 y les
aplicaron el mismo castigo que ellos habían tramado contra su
prójimo: de acuerdo con la ley de Moisés, fueron ejecutados*. Y
aquel día se salvó una vida inocente. 63* Jelcías y su mujer dieron
gracias a Dios por su hija Susana, lo mismo que su marido Joaquín
y todos sus parientes, porque no había hecho nada vergonzoso.**

**64 Y a partir de aquel día, Daniel gozó de gran estima entre el
pueblo.**

Vv. 44-45 LXX cuenta que, cuando sacaban a Susana para darle muerte, el Señor envió a su ángel, que dio a Daniel espíritu de inteligencia.

Vv. 46-47 LXX no trae este primer diálogo.

V. 51 Según LXX, Daniel advierte primero a la asamblea que no presupongan que por ser ancianos no van a mentir.

V. 62 Según LXX, les dieron muerte arrojándolos por un precipicio, y el ángel del Señor lanzó fuego sobre ellos.

Vv. 63-64 En vez de este final, LXX trae una exhortación a cuidar que los jóvenes sean piadosos para que posean espíritu de inteligencia por los siglos de los siglos.

En su brevedad, el v. 44 constituye la afirmación central del relato. “Escuchar” por parte de Dios incluye su actuar. Ahora lo hace por medio de Daniel, despertando el espíritu santo de éste (v. 45). La expresión griega *to pneuma to agion* aparece en Dn 5,12 y 6,23, aunque sin artículo, con el significado de espíritu de Dios en el hombre (cf. Dn 4,8s.18). Aquí, sin embargo se refiere al “espíritu” de Daniel, y vendría a significar su sabiduría y coraje, que, en cualquier caso, son algo que ha recibido de Dios y por eso puede llamarse “santo”. “Israelitas” e “hija de Israel” (v. 48) tienen aquí connotación de dignidad, en cuanto pertenecientes al pueblo elegido; más adelante, sin embargo, son contrapuestos “israelitas”, quizás como antiguos pertenecientes al reino del Norte, y “judíos” (v. 57).

La invitación que los ancianos hacen a Daniel a sentarse en el tribunal (v. 50) está cargada de ironía, y dice al mismo tiempo una verdad: Daniel, siendo joven, ha sido agraciado con el privilegio de la ancianidad, o como dice literalmente el texto: *to presbeion* (cf. Sb 4,8-9). La revisión del juicio realizada por Daniel (vv. 50-59) se lleva a

cabo según un recurso de carácter popular; pero el narrador deja su impronta judía citando la Escritura (v. 53; cf. Ex 32,7), recordando la maldad de los cananeos (v. 56) y haciendo del ángel del Señor el ejecutor de la sentencia (vv. 55.59). El arte literario en la versión griega en la que nos ha llegado el episodio se percibe bien si observamos el juego de palabras entre "acacia" (*schinon*) y "te partirá por el medio" (*schísei*), por un lado (vv. 54-55), y entre "encina" (*prinon*) y "dividirte por el medio" (*katapríse*), por otro (vv. 58-59).

De nuevo reaparece la dimensión sapiencial del relato, tanto en la afirmación sobre Dios con carácter universal («salva a los que esperan en él», v. 60) como en el hecho de que los ancianos reciban, según la ley de Moisés (cf. Dt 19,18-19), el castigo que ellos habían tramado (v. 62).

La anotación final acerca de la estima de Daniel por parte del pueblo (se entiende los judíos) viene a ser, en el conjunto del libro, un argumento más para aceptar las revelaciones que Dios ha hecho por medio de él.

CAPÍTULO 12

BEL Y EL DRAGÓN
(14,1-42)

DANIEL Y LOS SACERDOTES DE BEL (14,1-22)

14 [1*] El rey Astiages fue a reunirse con sus padres, y le sucedió
en el trono Ciro el persa. [2]Daniel era comensal del rey y el
más apreciado entre todos sus amigos. [3] Los babilonios tenían un
ídolo llamado Bel, al que ofrecían diariamente doce fanegas de
flor de harina, cuarenta ovejas y seis toneles de vino. [4] También el
rey lo veneraba, y todos los días iba a adorarlo. Daniel, en cam-
bio, adoraba a su Dios. [5] El rey le preguntó: «¿Por qué no adoras
a Bel?» Él respondió: «Porque yo no venero a ídolos de fabrica-
ción humana, sino al Dios vivo, creador de cielo y tierra y señor
de todos los vivientes.» [6] El rey replicó: «¿Piensas entonces que
Bel no es un dios vivo? ¿Es que no ves todo lo que come y bebe a
diario?» [7]Daniel se echó a reír y dijo: «No te engañes, majestad;
eso es de barro por dentro y de bronce por fuera, y jamás ha
comido ni bebido nada.» [8] Enfurecido el rey, mandó llamar a sus
sacerdotes y les dijo: «Si no me decís quién es el que se come este
derroche, moriréis; pero si demostráis que se lo come Bel, mori-
rá Daniel por haber blasfemado contra Bel.» [9*]Daniel dijo al rey:
«¡Que se haga como dices!» Los sacerdotes de Bel eran setenta,
sin contar las mujeres y los hijos. [10] El rey se dirigió con Daniel al
templo de Bel. [11*] Los sacerdotes de Bel le dijeron: «Mira, nosotros
vamos a salir fuera. Tú, majestad, manda poner la comida y el
vino mezclado; luego, cierra la puerta y séllala con tu anillo; si
mañana por la mañana, cuando vuelvas, compruebas que Bel no
se ha comido todo, moriremos nosotros; en caso contrario, mori-
rá Daniel, por habernos calumniado.» [12] Ellos estaban confiados,

**porque habían hecho debajo de la mesa un pasadizo secreto por
donde entraban siempre a consumir las ofrendas. [13] Cuando salie-
ron ellos, el rey hizo poner la comida ante Bel. [14] Daniel mandó a
sus criados que trajeran ceniza y la esparcieran por todo el tem-
plo, sin más testigos que el rey. Luego salieron, cerraron la puer-
ta, la sellaron con el anillo real y se marcharon. [15] Los sacerdotes
llegaron por la noche, como de costumbre, con sus mujeres y sus
hijos, y se lo comieron y bebieron todo. [16] El rey salió muy tem-
prano con Daniel. [17] El rey le preguntó: «Daniel, ¿están intactos los
sellos?» Él respondió: «Sí, majestad.» [18] Nada más abrir la puerta,
el rey miró a la mesa y exclamó a voz en grito: «¡Qué grande eres,
Bel. No hay en ti ningún engaño!» [19*] Daniel se echó a reír, detuvo
al rey para que no entrara dentro y le dijo: «Mira al suelo y com-
prueba de quién son esas huellas.» [20] El rey contestó: «Veo huellas
de hombres, de mujeres y de niños.» [21] Enfurecido el rey, hizo
arrestar a los sacerdotes con sus mujeres y sus hijos, y ellos le
mostraron las puertas secretas por donde entraban a comer lo
que había sobre la mesa. [22*] El rey mandó matarlos y entregó a Bel
en poder de Daniel, el cual lo destruyó junto con su templo.**

Vv. 1-2 LXX comienza: «De la profecía de Ambacum, hijo de Josué, de la tribu de Leví. Había un hombre que era sacerdote, llamado Daniel, hijo de Abal, amigo del rey de Babilonia, y había un ídolo...».

V. 9 En LXX es el mismo Daniel quien propone su castigo: morir él y todos los suyos.

Vv. 11-14 Según LXX, estos versículos se reducen a decir que es Daniel quien propone al rey sellar la puerta con su anillo, lo cual agradó al rey, y que la sellaron también con el anillo de algunos sacerdotes notables.

Vv. 19-21 Según LXX, Daniel encontró los alimentos de Bel y el vino en la casa de los sacerdotes, y él mismo mostró al rey las puertas falsas.

V. 22 LXX no dice que el rey mandara matar a los sacerdotes, sino que los entregó a Daniel, y también el dinero que era para Bel, cuya estatua destruyó el rey.

El título que lleva este capítulo en los LXX hace referencia al último episodio narrado en él (cf. vv. 33-39). Esto indica que las tres historias contenidas –la del ídolo Bel (vv. 1-22), la del dragón (vv. 23-27) y la de Daniel en el foso de los leones (vv. 28-42)- eran consideradas una unidad temática y literaria; y, de hecho, están interrelacionadas: en la segunda se cita la primera (cf. v. 28), y la tercera se presenta como consecuencia de las anteriores (cf. v. 28). Las dos primeras son

de carácter burlesco y popular, y tienen como finalidad ridiculizar a los ídolos de Babilonia; la última se parece a la del c. 6, si bien con nuevos elementos fantásticos. En su conjunto vienen a mostrar, por un lado, la inconsistencia de la idolatría, y, por otro, la salvación otorgada por el Dios verdadero, el Dios de Israel, que se acuerda de Daniel cuando está para morir en el foso de los leones.

La historias se enmarcan en tiempos de Ciro el persa (v. 1), considerado aquí sucesor de Astiages, si bien, en realidad, Ciro se anexionó Media después de derrotar a Astiages en Pasagarda (550 a.C.). El dato no parece cuadrar bien con 1,21; pero lo que aquí se quiere resaltar es la cercanía con los reyes de la que gozaba Daniel, cualquiera que fuese el que reinara.

La historia del ídolo Bel viene a ser una ejemplificación de lo que dice Sal 135,15-18 a propósito de los ídolos, que son inoperantes, y está en la línea de la reflexión sobre ellos que se hace en Sb 15-16. El nombre del ídolo (v. 3) es una forma abreviada de Baal, el dios supremo del panteón babilónico. Con ese mismo nombre de Bel es mencionado en Is 46,1 y en Jr 51,44; en Jr 50,2 se le identifica con Marduk. En Ba 6,41 es el prototipo del ídolo incapaz de actuar. La exagerada cantidad de ofrendas diarias es signo de la dignidad de aquel ídolo para los babilonios, pero señala ya al lector lo absurdo de aquel culto.

La tesis del relato se expone en los vv. 4-7 al hilo del diálogo entre Daniel y el rey. En el desarrollo de la acción (vv. 8-21) sobresalen la seguridad y astucia con las que actúa Daniel, la ingenuidad del rey y el engaño practicado por los sacerdotes del ídolo. En la historieta no hay intervención divina alguna; sólo aparece la sabiduría humana, capaz de descubrir dónde está el error de la idolatría y cuál es el verdadero Dios. El desenlace de la historia (v. 22) tiene, por un lado, carácter ejemplar, en cuanto al castigo que recibe aquel engaño, acorde con lo establecido por los mismos sacerdotes (cf. v. 11), y, por otro, señala el destino que espera a los ídolos y a sus templos.

DANIEL MATA AL DRAGÓN (14,23-30)

23 Había también un gran dragón al que los babilonios venera-
ban. 24 El rey dijo a Daniel: «No dirás que éste es también de bron-
ce. Mira, está vivo, come y bebe*. No puedes negar que es un dios
vivo; así que adóralo.» 25 Daniel respondió: «Yo adoro al Señor mi

Dios, que es el Dios vivo. Y si tú me das permiso, majestad, yo mataré a ese dragón sin espada ni palo.» [26] Y el rey le contestó: «Te lo doy.» [27] Entonces Daniel tomó pez*, grasa y pelos; lo coció todo junto, hizo unas bolas y las echó en las fauces del dragón, que al comerlas reventó. Y Daniel dijo: «¡Mirad lo que adoráis!» [28] Cuando los babilonios se enteraron, se enfurecieron mucho y se amotinaron contra el rey, diciendo: «El rey se ha hecho judío: ha destruido a Bel, ha matado al dragón y ha degollado a los sacerdotes.» [29] Fueron, pues, a decir al rey: «Entréganos a Daniel; si no, te mataremos a ti y tu familia.» [30] Ante tan grandes amenazas, el rey se vio obligado a entregarles a Daniel.

V. 24 «No dirás... y bebe». Falta en importantes mss de Teodoción, y procede de LXX.

V. 27 LXX dice que eran treinta minas de pez, grasa y pelos, y que Daniel hizo una torta.

Al igual que la anterior, esta historia ridiculiza la idolatría, tomando pie de lo que adoraban los babilonios. No hay constancia, sin embargo, de que en Babilonia existiese culto a serpiente alguna o a un dragón divinizado, aunque sí se servían de figuras de animales para representar a la divinidad. Aquí además no se menciona el nombre de ningún dios al que representase el dragón. La unión con el relato anterior sobre Bel puede deberse a la frase de Jr 51,44: «Visitaré a Bel en Babilonia y le sacaré su bocado de la boca». De hecho, comentando esta frase del profeta, antiguos autores judíos recuerdan el episodio del dragón reventado por la comida de Daniel.

De nuevo es en el diálogo entre el rey y Daniel, y en la profesión de éste (v. 25), donde se recoge la lección que se quiere transmitir: sólo hay un Dios vivo, y es el Dios de Israel. Ante la fiereza que pudiera representar el dragón, Daniel afirma que puede ser vencido por un hombre desarmado, "sin espada ni palo". Los babilonios, en vez de reconocer la evidencia, lanzan al rey la acusación de haberse "hecho judío", indicando con ello que ha dejado de adorar a los ídolos de Babilonia (v. 28). Sorprende ciertamente la debilidad del rey frente a los "babilonios", pero lo exige en cierto modo el guión, para enlazar con la historia siguiente. También en la historia del c. 6 el rey Darío aparecía forzado por sus nobles a ordenar que se arrojase a Daniel al foso de los leones (cf. 6,15).

DANIEL EN EL FOSO DE LOS LEONES (14,31-42)

**31* Ellos lo arrojaron al foso de los leones, donde permaneció
seis días. 32 Había en el foso siete leones a los que se les daba diariamente dos cadáveres y dos carneros. Pero en esta ocasión no
se les dio nada, para que devoraran a Daniel.**

**33 Estaba entonces* en Judea el profeta Habacuc. Había preparado un guiso y desmigado panes en un plato, y se dirigía al
campo a llevárselo a los segadores. 34 El ángel del Señor dijo a
Habacuc: «Lleva esa comida que tienes a Babilonia para Daniel,
que está en el foso de los leones.» 35 Habacuc respondió: «Señor,
no he visto jamás Babilonia ni conozco ese foso.» 36 Entonces el
ángel del Señor lo agarró por la cabeza y, llevándolo por los cabellos, lo dejó en Babilonia, encima del foso, con la rapidez de su
soplo*. 37 Habacuc gritó: «Daniel, Daniel, toma la comida que el
Señor te envía.» 38* Y Daniel exclamó: «Dios mío, te has acordado
de mí y no has abandonado a los que te aman.» 39 Daniel se levantó y se puso a comer, mientras el ángel de Dios en un suspiro volvía a depositar a Habacuc en su lugar*.**

**40 Al día séptimo el rey vino a llorar a Daniel; se acercó al foso,
miró y encontró a Daniel sentado. 41 Entonces exclamó a voz en
grito: «¡Qué grande eres, Señor, Dios de Daniel*. No hay más dios
que tú.*» 42 Luego mandó sacar a Daniel del foso e hizo arrojar en
él a los que habían buscado su perdición, y al instante fueron
devorados en su presencia.**

Vv. 31-32 LXX comienza diciendo que había un foso con siete leones, a los que se alimentaba y a los que se arrojaban los que conspiraban contra el rey; después no menciona los carneros.

V. 33 En vez de «entonces», LXX dice «al sexto día».

V. 36 LXX no menciona que fue «con la rapidez de su soplo».

V. 38 En LXX Daniel habla de Dios en tercera persona: «se ha acordado de mí el Señor Dios, que no abandona a los que le aman».

V. 39 LXX añade que fue en el mismo día, y que el Señor se acordó de Daniel.

V. 41 En LXX no aparece «de Daniel», y el rey habla de Dios en tercera persona (cf. v. 38).

El relato recoge una historia que parece ser la misma que la contenida en el c. 6, si bien ahora acomodada a otras circunstancias y adornada con el episodio del profeta Habacuc (cf. vv. 33-39). Se ofre-

ce al lector información sobre el número de leones y su estado hambriento para devorar a Daniel (v. 32), detalles que no se ofrecían en la historia anterior (cf. 6,17). Su finalidad consiste, sin duda, en aumentar el realismo y resaltar lo maravilloso de la salvación. La misma finalidad tendría el dato sobre el tiempo transcurrido en el foso, al margen de que pudiera tener un sentido simbólico (cf. v. 10).

El episodio del profeta Habacuc sirve para ratificar que Dios se acuerda "de los que lo aman" y no los abandona (cf. v. 38). El medio que el Señor emplea en esta ocasión realza el carácter portentoso de su actuación y, al mismo tiempo, indica cómo se sirve de sus siervos los profetas para ello. Del profeta Habacuc aquí mencionado sólo sabemos que su nombre coincide con el del profeta que pronuncia los oráculos recogidos en el libro que lleva ese nombre (cf. Ha 1,1). Podría tratarse de una figura profética popular, recordada aquí por el autor del relato quizás por haber escrito sus visiones sobre el fin (cf. Ha 2,2-3), lo cual de algún modo le hacía semejante a Daniel. En cualquier caso, el episodio parece inspirado en el trasporte de Ezequiel agarrado del cabello por un ángel para llevarlo en visión de Babilonia a Jerusalén (cf. Ez 8,2-3), y en la forma milagrosa en que los cuervos llevaban el alimento a Elías, retirado junto al torrente Kerit (cf. 1 R 17,6).

El final de la historia (vv. 10-12) es semejante al de la del c. 6: salvación de Daniel, reconocimiento del Dios de Israel como único Dios por parte del rey, y aplicación del castigo a quienes lo habían promovido contra Daniel. (cf. 6,24-28). Ahora no se ha dado ninguna explicación de cómo los leones no devoraron a Daniel (cf. 6,23), sin duda porque el redactor piensa que no es necesario; el lector puede suponer que también los leones han secundado la voluntad de Dios de salvar a Daniel.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

ASURMENDI, J., "Daniel y la apocalíptica", en A. GONZÁLEZ LAMADRID y otros (eds.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Estella (2000) 479-542.

COLLINS, J. J., *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*, Grand Rapids 1984.

DI LELLA, A., *El libro de Daniel (1-6)*, Madrid (2000); *El libro de Daniel (7-14)*, Madrid 2001.

GRELOT, P. *El libro de Daniel*, Estella 1993.

LACOCQUE, A. "Daniel", en W. FARMER, *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (1999) 990-1010.

ZIEGLER J. y MUNNICH O., *Susanna – Daniel – Bel et Draco*, Gotinga 1999.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*

3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*

13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*

22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*

1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*

5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*

6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 7 de septiembre de 2006.